

المشاركة والتبادل

اصدارات معهد غوته



تحت عنوان «المشاركة» ولدت فكرة عظيمة في أواخر الستينات، وذلك بالتزامن مع ظهور الحركة الطلابية وبوحي منها أيضا. ولم تقتصر هذه الفكرة أو المفهوم، أعني المشاركة، على الحركة الطلابية وحدها، بل شملت السياسة والفن على حد سواء. وباختصار شديد فإن الأمر بات يتعلق بكسر الحدود أو الحواجز بين الفنانين والجمهور وبين الساسة والشعب، بل إزالتها تماما، في أفضل الأحوال.

المشاركة والتبادل

وإذا طبقنا المفهوم (المشاركة) على الساسة فإن هذا يعني أن الشعب يشارك في تحمل المسؤولية وكذلك في آلية اتخاذ القرار في الوقت نفسه. وإذا كانت الديمقراطية تعمل بشكل صحيح وعقلاني، وإذا كان هدف السياسة والساسة هو العمل على خدمة الإنسان، فإن المشاركة تكون واجبة، وليست مجرد اختيار.

وتعني المشاركة في مجال الفن أن على الفنانين أن يفهموا أن عليهم النظر للناس كجزء من أعمالهم. كما أنها تعني أن الفنان نفسه ليس كائنا خارقا، بل مجرد إنسان أيضا. ومن جهة أخرى تعني المشاركة في مجال الفن استحضار قول مقولة الفنان الألماني الشهير يوزف بويز: „كل إنسان فنان".

وغالبا ما تظهر فكرة المشاركة كنوع من التمني الذي يبقى في عالم الخيال ولا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. كما يتم في غالب الأحيان أيضا الإساءة إلى هذا المفهوم. بمعنى خلق وهم عند الناس، بأن يقال لهم إن بإمكانكم المشاركة في الفن أو السياسة، لكن في واقع الحال، أو في التطبيق العملي لا يترك لهم أي مجال للمشاركة في اتخاذ القرار.

بيد أن الأمر ليس هكذا في مطلق الاحوال. إذ التزم العديد من الفنانين بمفهوم المشاركة وأُخذت الفكرة على محمل الجد، كما تشرح سوزانه بوش في مقالها في العدد من «فكر وفن» المعنون بـ „بين السياسة وعلم الجمال - المشاركة في الفن". وكذلك الأمر مع المشاركة السياسية كالاستفتاءات الشعبية، أو ما بات يعرف بالديمقراطية المباشرة (فكرة حافلة الديمقراطية المباشرة) المستوحاة أيضا من فكرة من أفكار الفنان يوزف بويز.

كما أن هناك العديد من الأفكار والمقترحات حول سبل إعادة الحياة لمفهوم المشاركة أو تجديده، بحيث يمكننا تطبيقها (المشاركة) في عالمنا الحاضر وشروطه وتعقيداته. ويمكن في هذه الحالة الرجوع إلى مقالة مارك تيركيسيديس في هذا العدد من «فكر وفن» „في إيتيقا التعاون - الأشكال الجديدة للمشاركة الاجتماعية" وكذلك مقالة كلاوس ليغيفي.

وإذا طبقنا مفهوم المشاركة على حقل الاقتصاد فإننا سرعان ما نجد أنفسنا أمام مصطلحات: كالتبادل والتقاسم أو التشارك، وبصيغة أخرى عبارة Sharing Economy الإنكليزية، أي الاقتصاد التشاركي، الذي تناولناه بنوع من التفصيل في ملف هذا العدد من «فكر وفن». وبفضل الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة بات الاقتصاد التشاركي نمط حياة يلازمنا في عصرنا هذا.

والسؤال الذي ينهض هنا بقوة هو: هل الاقتصاد التشاركي بمفهومه العصري يمت بصلة إلى فكرة التبادل المعروفة؟ أم أن الأمر يتعلق بمجرد تطبيق فكرة التربح على الفرد، الذي يتحمل بدوره كل الأعباء أيضا؟. وهو ما تشير إليه بوضوح كارولين ميشيل في مقالها „من يشارك يخسر - تجربة ذاتية مع الاقتصاد التشاركي" (انظر المقالة في هذا العدد).

ولذلك تبقى قضايا العدالة الاجتماعية في مواجهة الظواهر الاقتصادية الجديدة مطروحة بقوة وتحتاج إلى إجابات آنية. والمثير هنا أيضا النظر إلى التجارب الأخرى خارج الإطار الغربي، أي خارج المشاريع التي تم تطويرها في الغرب كالاشتراكية والليبرالية. ويمنح العدد الجديد من «فكر وفن» للقراء فرصة الاطلاع على هذه التجارب من خلال مقالات سهيل ثابتي و علي الصالح و عدنان عباس، التي تتناول العلاقة بين الاقتصاد والعدالة الاجتماعية في الإسلام.

نتمنى أن تستمتعوا بقراءة هذا العدد من «فكر وفن» ونتمنى أن تطبقوا فكرة التبادل والمشاركة عليه، أي أن تشركوا غيركم في قراءة مقالاته.

رئيس تحرير مجلة «فكر وفن»

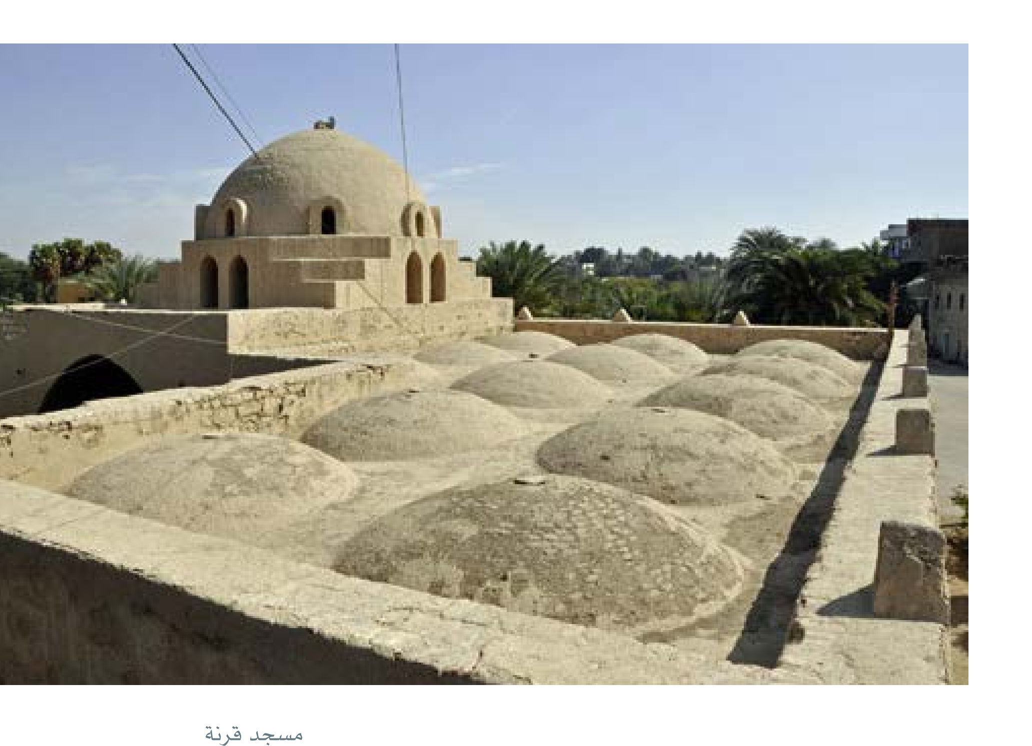
■ نشهد في كل مكان حضورا لبيروقراطية سلطوية متغولة، ومحاولات حثيثة لإقصاء الناس عن المشاركة المجتمعية. لكن وعلى الرغم من ذلك تنبعث في كل مكان من العالم حركات، لا تحتج فقط على تكبر من يملك السلطة، بل تجرب أشكالا جديدة للتعاون. مارك تيركيسيديس يرصد هنا أسباب ورؤى الأشكال التشاركية الجديدة.

حول إيتيقا التعاون

الأشكال الجديدة للمشاركة الاجتماعية

مارك تيركيسيديس MARK TERKESSIDIS

إن كلمة Kollaboration في الألمانية كما في لغات أخرى تملك جرسا غريبا. فالكلمة تحيل في اللغات الأوروبية إلى أولئك المتعاونين مع الرايخ الثالث. وحتى المجتمعات العربية والآسيوية عاشت تجارب كثيرة في علاقتها مع الأنظمة الثيوقراطية، بشكل يكفي لأن تمنح هذا المفهوم معنى مشابها. لكن، وحتى نكون صرحاء، من منا لم يضطر في حياته للتعاون مع علاقات القوة القائمة؟ فقليلون من يتمتعون بالنعمة الكاملة للحرية الفردية. إن العجز الذي يشعر به المرء إزاء الظروف السياسية، الإكراهات الاقتصادية وتقلبات السوق العالمية، هو عجز واقعي ويتطلب في الغالب نوعا من التعاون بالمعنى السيء للكلمة.



مسجد قرنة

من أعمال المعماري

المصري حسن فتحي

Photo: Mark Ryckaert

المخدوعون من التاريخ

نقف في منطقة حوض المتوسط الذي شهدت بلدانه مؤخرا أزمات كبيرة، على نوع من الزهد القدري في السياسة. تحدث الأنثروبولوجي الاجتماعي كريستيان جيوردانو عن أولئك الذين يشعرون بأنفسهم كما لو أن „التاريخ غدر بهم" (وهذا تقريبا عنوان كتابه الصادر عام ١٩٩٢). إن ذهنيتهم تقوم على الفرضية التالية: إن أهم القرارات لا تتخذ في البلد الأصلي، بل من طرف الحاكمين على المستوى العالمي، وأن العمل الشريف وحده لا يكفي للصعود الاجتماعي، بل يحتاج المرء إلى علاقات مع النافذين أو إلى ثروة. فالسياسيون هم بالأصل عصابة من المفسدين في الأرض، لا تفكر إلا في مصالحها، والتغيير يظل أمرا مستحيلا. لكن على الرغم من ذلك شهدنا موجة من الاحتجاجات شملت كل منطقة المتوسط مؤخرا، ورغم أن „الطبقة السياسية" استعادت سلطتها في بعض الدول، لكن السؤال يظل قائما حول ما إذا كان ممكنا استعادة التجارب المعيشة خلال الاحتجاجات. لقد لمس المحتجون والناشطون ما يمكنهم تحقيقه، إذا ما تعاونوا بالمعنى الإيجابي للكلمة.

المشاركة بدلا من التملك

لا تملك كلمة Collaboration في اللغة الانجليزية معنى سلبيا، فالكلمة تعني بالضبط العمل المشترك. وقد عرفت الكلمة نجاحا كبيرا في السنوات الأخيرة، وخصوصا في الميدان الاقتصادي والفني. إذ أن الاقتصاد الذي يعتمد على المعرفة يتطلب ثقافة عمل مختلفة. والبنى التراتبية التي تقوم عليها السلطة، والتي

تعمد إلى حماية تقدمها العلمي من العالم الخارجي، أثبتت أنها لا تعمل بشكل جيد. ومن أجل تحقيق التقدم، يتوجب اقتسام المسؤوليات والمعارف مع الآخرين، بدلا من تركيزها في يد فئة معينة. وكثير من الناس يعملون من أجل „ثقافة للقسمة"، والتي تعبر عنها كلمات انجليزية مثل: Share Economy; Collaborative Economy، Wikinomics، Mesch.

وكنموذج على ذلك، الاقتسام غير المادي للرموز الأصلية، أي المعرفة والموسيقى وأمور أخرى عبر الإنترنت. إنه لأمر مثير كيف نعود كل مرة إلى ويكيبيديا، إلى هذا القاموس الذي يعمل عبره الأشخاص على اقتسام معارفهم على مستوى العالم والذين يملكون حرية كبيرة في استعماله. إن الأمثلة على ذلك كثيرة: من اقتسام استعمال السيارات وحتى التعاون المالي. فكثير من الناس لا يطلبون تملك الأشياء بأي ثمن، ويكفيهم أن يتوفروا على وسيلة آمنة للوصول إلى استعمال بعض البضائع. أما في الفن، فيلعب التعاون دورا مضطردا، لأن ذات الفن التي تنتج انطلاقا من نفسها المنعزلة ومن ألمها، اختفت وإلى الأبد، لتحل محلها مجموعة من الفنانين الشباب، تفهم عملها كإسهام ملتزم لبحث ونقد أو حتى تحسين الصيرورات الاجتماعية.

سياسة فاشلة

غير أن مجال السياسة لم يشهد بعد مثل هـذه التطورات، ومازالت السياسة القائمة وبسبب الضعف الذي يمس رؤيتها إلى المستقبل سجينة صيرورات بيروقراطية، تنتمي إجراءاتها المتعلقة بالتخطيط إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. إن الموظفين يحددون بمساعدة متخصصين متملقين „خير" المجتمع ويطبقون تصوراتهم بشكل سلطوي. ففي مصر قامت حكومة السيسي بتبني مشروع لتجديد قناة السويس وبناء عاصمة جديدة. ورغم أن التوقعات الاقتصادية غير واضحة، فإن مثل هذه المشاريع تهب السياسة الإحساس بالقوة والهيبة. ورغم بعض الاحتجاجات، فإن المواطنين لا يلعبون أي دور في مثل هذه المخططات. „إن الأمر أشبه بعلاقة الأب مع أبنائه"، يكتب الاقتصادي السياسي عمرو عدلي في مقال نشرته صحيفة «برلينر تاغستسايتونغ» بتاريخ ٧ أغسطس ٢٠١٥. „إن الدولة الأب المصرية تريد الأفضل لأبناءها، بدون أن تتشاور معهم". لكن مثل هذا النوع من البيروقراطية، وحتى في الدول الغربية، أبعد ما يكون عن القوة. ففي العقود الأخيرة، أدى انسحاب الدولة إلى إضعاف كبير لإمكانيات التخطيط، والأحلام الأبوية تنتهي في الغالب إلى خليط جهنمي من تضخم هيكلي وغياب للفعالية.

لقد رافقت مشاكل افتتاح مطار جديد في العاصمة الألمانية برلين العديد من التعليقات المتهكمة. فسنة ٢٠١٠ اضطر المسؤولون إلى تأجيل الافتتاح إلى أجل غير مسمى، لأنه تم دائما اكتشاف عيوب في البناء، وبدت مشاكل المطار كتعبير عن بؤس التخطيط البيروقراطي. فعديد من المسؤولين عن البناء والسلطات تقدموا باقتراحات جديدة خلال فترة البناء، ولم يكن بالإمكان تنفيدها على الأرض ولكن إضافتها فقط إلى ما هو قائم. وهكذا تم تغيير المخططات القائمة باستمرار. ولما ظهرت الصعوبات الأولـى، انهار المشروع كله كهرم من تراب، إذ مع كل اكتشاف لعيب جديد، ستظهر فجأة عيوب أخرى. إن التغيير المستمر في المخططات يكشف النقاب عن طريقة عمل تعدمها الرؤية الواضحة وينتجها ذلك الزواج العقيم بين السياسة والبيروقراطية والذي يفتقد إلى جهد عقلاني من أجل الاصلاح. إن تصنَع المراقبة يفضي فقط إلى مزيد من الفوضى.

في ما وراء الديمقراطية

إن كل الاحتجاجات الكبيرة التي شهدتها السنوات الأخيرة في ألمانيا، وتركيا والعالم العربي والبرازيل وتشيلي ...إلخ، كانت موجهة ضد التخطيط التسلطي، المؤسسات التي تعمل بشكل سيء، وضد ضعف المشاركة المجتمعية وغياب „حكامة جيدة". إن الديمقراطية تعيش أزمة تمثيلية متصاعدة. فالمواطنون لايعتقدون بأن طبقة سياسية متعالية يمكنها أن تمثلهم. تحدث كولين كروش، عالم السياسة والاجتماع البريطاني عن ما بعد الديمقراطية في كتاب يحمل العنوان نفسه، من أجل انتقاد شكل جديد من سلطة التقنوقراط التي يبدو ظاهريا أن لا بديل لها. لكن بدلا من استعمال كلمة ما بعد الديمقراطية، يمكن الحديث مع بيير روزنفالون أيضا عن معنى جديد لـ «الديمقراطية المضادة» (وهوعنوان كتابه أيضا). فالمؤرخ الفرنسي لا يعني بذلك نقيض الديمقراطية، ولكن الميكانيزمات التي تعمل عبرها الشعوب على تعويض التصحر الذي يمس الثقة في السياسة. فالرأي العام اليقظ والمنتقد والقادر على تقدير الأمور يملك حسب روزنفالون «حق الفيتو». أجل، وفي شكل الإحتجاج يملك أيضا ما يمكن تسميته بـ «السيادة السلبية». كما أن الشعوب يمكنها أن تصل بالصراعات السياسية إلى المحكمة، وهو ما يحدث بشكل مضطرد في ألمانيا. ففي العديد من الحالات يمسك المواطنون بزمام الأمـور. وهناك من حيث تنسحب الدولة أو حيث لا تعمل، يحلون محلها. وفـي العالم العربي تساهم تحويلات العمال الأجانب في بناء البنى التحتية وتوفير الرعاية الاجتماعية لأهاليهم. بل إن نجاح الأحزاب الدينية يعود أيضا إلى «أنشطتها الاجتماعية». فالاسلام السياسي يستفيد من عمله الاجتماعي، ومن سمعته كتيار غير فاسد يقدم يد العون في مجالات عديدة.

وفـي الأنظمة النيوليبرالية كان المواطنون خـلال العقود الأخيرة مدعوون باستمرار لتحمل المسؤولية أو مضطرون للقيام بذلك. فالدولة أعلنت نفسها غير مسؤولة عن شيء مثل العمل الخيري العام، فمهمتها تنحصر في الحفاظ على الأمن بالمعنى الـذي يقدمه علم الإجـرام للأمن. وقد تحمل المواطنون هذه المسؤولية بطريقة أو بأخرى وصارو أكثر اهتماما بقضاياهم

الجمعية. لكن الدولة لا تريد أن تقدم مقابلا لانسحابها عبر التنازل عن بعض سلطاتها. ومازالت تمارس بيروقراطيتها بشكل تسلطي يذكر بالعهد الذي كانت فيه مؤسساتها مسؤولة عن «الخير» الاجتماعي العام. لكن هذا الخير العام يتوجب اليوم مناقشته بشكل مشترك. غير أن المجتمع لا يتكون فقط من أفراد مسؤولين، وعلاوة على ذلك فإن هؤلاء الأفراد يملكون تصورات قيمية مختلفة. إن المجتمع يتكون أيضا من تلك الهجرات وما يرتبط بها من علاقات دولية مستمرة. إن هذا يعني أن الحياة في أماكن مختلفة صبغ المجتمع بتنوع، يضع الإطار الوطني موضع سؤال. وهذا التنوع عبر عن نفسه أيضا في المظاهرات الأخيرة. والتأثيرات بعيدة المدى لما عاشه الناس في ميدان التحرير وميدان تقسيم وسانتاغما لا يمكن التقليل من قيمتها، مثلها في ذلك مثل تجربة سقوط نظام ديكتاتوري مثل نظام بن علي خلال بضعة أيام وواقع أنه كان مجرد ديكور.

الهوية ضد الصيرورة

لقد تمت مناقشة أشكال جديدة للتعاون بالمعنى الإيجابي منذ الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. مثلا حاول المهندس المصري الشهير حسن فتحي اقتراح طرق عمل تعاونية. وكان حينها برفقة مهندسين ومتخصصين في التخطيط الحضري كانوا ضد التعقيد التحديثي للساكنة في التخطيط، وطالبوا بإشراك الناس المنخرطين في جماعات في العمل المعماري والأخذ بعين الاعتبار الاختلافات القائمة. وبهذا المعنى فإنه تم الاهتمام خصوصا فيما يتعلق بمحاربة الفقر بأشكال التنظيم الذاتي القائمة، وحتى تلك التي نجدها في أحزمة الفقر. لقد اقترح فتحي مشاريع في المناطق الريفية المصرية يرى مبدأها المحرك ليس البناء للفقراء ولكن مساعدة الفقراء عبر المعارف القائمة والمواد المحلية على مباشرة عملية البناء بأنفسهم. ولم ينطلق فتحي من فكرة أن سكان القرى يقدرون المواد القديمة أو أنهم يمتلكون ناصية منهاج البناء التقليدية أو أنه بإمكانهم وبشكل طبيعي بناء أجمل المنازل. بل عليهم أن يمتلكوا المعرفة والعلم من خلال صيرورة البناء ذاتها، ويلعب المهندس خلال ذلك دور المستشار أو المدرب، كما أوضح ذلك في كتابه «هندسة من أجل الفقراء» الصادر عام ١٩٧٣. إن الإيجابي في هذا النوع من البناء، يؤكد فتحي، هو أنه يسمح للساكنة بإصلاح بيوتها بنفسها. وكثير من مشاريع البناء التي أرادت لنفسها أن تكون تحديثية وجدت نفسها في تلك المرحلة في حالة تصدع، لأن المتخصصين غادروا المكان دون أن يتركوا للناس في عين المكان المعرفة والمواد التي يحتاجونها للصيانة.

إن العودة إلى المعارف المحلية والمواد التقليدية لا يتعلق بنوع من البحث عن هوية ما. في كتابه «البناء حياة» يتحدث جورج كانديليس عن لقاء عاشه خلال وجوده في المغرب. فخلال حقبة الاستعمارالفرنسي، شغل كانديليس منصب مدير لمكتب بناء كان مدعوما من طرف المعماري الشهير لوكوربيزييه، في الدار البيضاء. فالمغرب كان يحتاج حينها وفي كل مكان إلى بناء بيوت كثيرة ورخيصة. وقد حصل كانديليس على إمكانية التخطيط وبناء عديد من المشاريع العمرانية، والتي اعتمد فيها على أبحاثه حول الشروط الحياتية للسكان. لقد حاول أن يأخذ بعين الاعتبار أصلهم ووضعهم الاجتماعي وتوجهاتهم الدينية، وهو ما يتناقض في وضوح مع المنطق التحديثي. وقد جذبت بناياته انتباه حركة الاستقلال المغربية، وهكذا تمت دعوته للقاء من طرف نشطاء سياسيين مغاربة. لكنه لم يتلق المديح الذي كان ينتظره بل واجهوه بسؤال لماذا لم يبن المنازل نفسها للمغاربة التي يبنيها للأوروبيين. „حاولت أن أجد هويتكم" أجاب كانديليس في سذاجة، واستحق بذلك فعلا صفة النيوكولونيالية.

لقد تحدث عالم الاجتماع المغربي عبد الكبير الخطيبي عن الفكر العربي وكتب يقول أنه يعيش انقساما مؤلما. إنه ينتقد، في لحظة، الغرب من وجهة نظر الشرق، وبعيد ذلك مباشرة يستعمل الغرب ضد الشرق. إن هذه الصعوبة في العثور على نقطة مرجعية تطبع تعبيرات المهمشين ومن „تأخر بهم الزمن"، منذ بداية الحداثة. فالصورة السيئة للغرب تتمتع بجاذبية شأنها شأن العودة المزعومة إلى التقاليد والهوية. وكلما فشلت محاولات العودة إلى الماضي „العظيم"، أو بدت أنها اعتباطية أو قمعية أيضا وإلا ازدادت كاريكاتورية هذه الحركات الهوياتية التي تظل متأثرة وفي عمق بالتصورات الغربية، كما هي الحال مع الحركات الإسلامية. لقد اختلطت المواقف كلها اليوم، وأضحت مدنسة، ودخلت من „عين إبرة الآخر" كما كتب ستيوارت هال. وكان حسن فتحي قد اقترح أن لا يسلم المرء قياده للثنائيات الخاطئة، بل تدشين صيرورة مفاوضات تأخذ بعين الاعتبار الإمكانيات والثروات المتوفرة في ارتباط مع الهدف المنشود. إن أفكار فتحي ترتبط بريف مصر، لكن صيرورات التعاون أثبتت نجاعتها أيضا فيما يتعلق بتخطيط المدن.

إن المسؤولين من الأفراد يتوفرون على معارف كبيرة ويعملون على إفادة بيئتهم المحيطة بها ، كما أنه يمكنهم الاستفادة منها في استعمال أموال الضرائب. وكما نلحظ ذلك في النموذج الذي يقدمه فتحي، لا يتوجب فهم التعاون كإجماع ديمقراطي يتحقق على مستوى القاعدة، تقود إليه نقاشات لانهائية، يشارك فيها كل فرد. فالتعاون الجيد يتوجب عليه تحديد منهجية عقلانية لكل مجال من المجالات، يتم عبرها تحديد أهداف مفهومة والاهتمام بتطور المعارف (مثلا لكل واحد من المهندسين). ويتوجب تحقيق إمكانية الوصول إلى اتخاذ قرارات بدءا من مرحلة زمنية محددة. إن التعاون لا يتخلى عن السلطة، لكنه يربطها بسياق تطوير مشروع مشترك. علاوة على ذلك يسمح التعاون بارتكاب أخطاء. ففي الوقت الذي يتم فيه العمل على المشاريع الكبرى بشكل نخبوي ومن طرف أفراد منعزلين، يتضمن التعاون إمكانية النقد البناء ويسمح بمراقبة دائمة.

النظام السلوكي ضد التعاون

ليس التعاون بمفهوم ثوري. إنه يتموقع في المناطق الحرة داخل المجتمعي. إن سلطة الشعب داخل الديمقراطية ظلت دائما مرتبطة بتقنيات للسلطة محددة للسلوك، تعوق حرية الأفراد في عمل ما يريدونه. لقد وصف ميشيل فوكو نوعا من التدريب الاجتماعي، يتعلم وفقه الأفراد طريقة التحكم الذاتي. إن المبدأ الأساسي في هذا السياق هو ما يعرف بالنظام السلوكي. إنها تقنية يتم بمساعدتها تقريبا تدجين الأفراد في تجمعات من قبيل الأسرة والمدرسة والجيش والمصنع والمكتب والسجن إلخ ... وذلك عبر تمارين جسدية مستمرة ومراقبة فردية.

طبع عالم الصناعة العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. فكانت حياة الناس خاضعة لمبدأ الانتاج في عمومها العمل، التقدم المهني، والتنافس والإنتاج والملكية الفردية والأسرة والبيت المستقل عن الآخرين. لكن الاستهلاك الجماهيري جلب معه قيما اجتماعية جديدة. الإنفاق بدلا من الاقتصاد في النفقات، الأسلوب بدلا من القناعة، التخلص من الأشياء القديمة بدلا من المحافظة عليها، الإشباع السريع بدلا من الإعلاء المستمر. إن النظام التربوي للقرن التاسع عشر يعيش أزمة كبيرة. ومنذ ذلك الوقت ارتخت قبضة النظام السلوكي، لكنها لم تختف. ولم يظهر بدلا منها مبدأ مركزي آخر.

يتحدث نقاد النيوليبرالية والدولة الأمنية عن مجتمع المراقبة، لا تتم فيه كما سابقا مراقبة سلوكيات الأفراد بشكل مركزي ولكن عبر اعتماد تقنيات جديدة، تعتمد مراقبة من طرف الخبراء وتحقيقات وتنظيما لتلك السلوكيات عبر التدخل فيها بشكل فاضح. لكن من شأن ذلك أن يجعل الأوضاع الاجتماعية تظهر كما لو أنها أكثر ارتباطا ببعضها البعض مماعليه الحال في واقع الأمر. كما أن هؤلاء النقاد يغفلون مجالات الحرية التي تم تحقيقها في العقود الأخيرة وأشكال التنظيم الذاتي التي وصفناها أعلاه. إن بإمكان التعاون أن يصبح هذا المبدأ الرائد الجديد. ففيما يتعلق بالتربية والتعليم، فإن المفاهيم القديمة أثبتت في اضطراد فشلها ، وهي التي تعمد فيها سلطة مطلقة المعرفة والسلطة بزرع «المعلومات» في رؤوس الأطفال وتقييمهم انطلاقا من موقعها المركزي.

إن أفضل المدراس تشرك اليوم التلاميذ في مخطط الدرس والأهداف المتوخاة منه وتحلحل البنية الواضحة للفصل الدراسي وتعتمد على طاقات تدريسية متعددة كـ «مدربين». إن هذا التوجه الجديد يتطلب أيضا التخلي عن المثال التعليمي الكلاسيكي والذي يرى أننا عبره نطور استعدادتنا الداخلية أي أن نحقق ذاتنا الأصلية. وعوضا عن ذلك فإنه يتم تطوير قدراتنا بشكل تعاوني، كقدرة موجهة إلى الخارج، تمتحن نفسها في علاقات التبادل مع الآخرين، من أجل تحقيق قدر أكبر من الاستقلالية وحرية الفعل. إن ذلك يتناقض مع التصورات الموروثة عن الهوية التي تتحدث عن وجود نواة «أصلية» في كل واحد منا.

وفي العدد الأخير من مجلة «فكر وفن» (١٠٣) كتب المصري سعد القرش بأن الأيام السلمية الأولى للثورة المصرية أطلقت من عقالها «نواة من المدنية»، التي اختفت تقريبا طيلة حكم نظام مبارك. إننا متعاونون بالمعنى الإيجابي للكلمة.

قد يبدو اقتراح التعاون بالمعنى الايجابي لكلمة التعاون أمرا ساذجا، وخصوصا بالنظر إلى أعداء هذا العمل التعاوني الذي يقوم على العدل.

لم يتمكن حسن فتحي من تحقيق أي من مشاريعه، لأن بيروقراطية غير متفهمة قطعت صيرورة عمله في مرحلة من المراحل. لم يتغير الشيء الكثير من ذلك حتى اليوم، لكن البيروقراطية لاحظت بأنه أمر أقل كلفة أن تدخل في نقاش مع الساكنة حول المخططات الحضرية الجديدة بدل مواجهة احتجاجاتهم بعد ذلك. لكن من أعداء التعاون أيضا الحركات الهوياتية، كالحركات القومية الشعبوية في أوروبا، التي تتهرب في كل بساطة من النقاش. إنها مجموعات يتوجب وفي كل بساطة محاربتها.

يمتلك التعاون ايجابية التركيز على التطورات الصغيرة والتي لا تنتبه إليها هذه الحركات الرجعية. إن التعاون يتحقق في كل النطاقات الحرة وهو بإمكانه رغم العقابيل القائمة أن يمارس تأثيرا إيجابيا هناك، حيث يشترك الناس في روح البحث الجماعي عن حلول للمشاكل القائمة.

مارك تيركيسيديس باحث في قضايا الهجرة، يقيم في برلين.

ترجمة: رشيد بوطيب

■ إن «التعايشية» (Konvivalismus) هي توجه فكري يقوم على فكرة التشارك والتبادل ويقف في مواجهة المنفعة الذاتية والفكر الاقتصادي المحض ويحرص على علاقة سليمة بين الإنسان والطبيعة. لكن هل من الممكن للتجربة الناجحة في سياقات محلية محدودة، أن تنجح أيضا على المستوى العالمي؟ المفكر الألماني المعروف والناشط في الحركة «التعايشية» كلاوس ليغيفي يجيب هنا على هذا التساؤل.

هل التشارك ممكن على مستوى العالم؟

فكرة «التعايشية» باعتبارها أممية جديدة

كلاوس ليغيفي CLAUS LEGGEWIE



من مشروع سوزانه بوش، انظر مقالتها في هذا العدد.
Photo: Birzeit Museum 2012

تكمن خصوصية «بيان التعايشية» الذي تم تداوله في عام ٢٠١٣ في كلمات فرانك أدلوف المحرر الألماني المشارك في صياغته، إذ قال „إن مجموعة كبيرة من العلماء والمثقفين ذوي القناعات السياسية المختلفة، قد تمكنت من الاتفاق على نص يذكر على وجه التقريب الإخفاقات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة. وهنا حدد البيان أمرين أساسيين: هما أولوية الفكر والسلوك النفعيين، أي الموجهين للمنفعة الذاتية، والتعامل مع الاعتقاد في التأثير المخلص للنمو الاقتصادي باعتباره اعتقادا مطلقا. من جهة أخرى تقف رؤية إيجابية للحياة الجيدة في مواجهة هذه التطورات، إذ تأتي مراعاة جودة العلاقات الاجتماعية والعلاقة مع الطبيعة في المقام الأول. ولهذا يستخدم مصطلح «التعايشية»، (Konvivalismus المشتق من التعبير اللاتيني con-vivre أي العيش معا). يشير المصطلح إلى أن المهم هو تطوير فلسفة جديدة وأشكال عملية للتعايش السلمي. ويسعى البيان لتوضيح أنه من الممكن أن يكون ثمة عالم مغاير ـ لأن هناك الكثير من أشكال التعايشية، لكن وجود هذا العالم ضروري أيضا، نظرا لسيناريوهات الأزمات المذكورة أعلاه.“ (فرانك أدلوف)

يتساءل هذا المقال عن مدى صلاحية المبدأ التعايشي لحماية موارد النفع العام العالمية (الموارد التي تعد من حيث المبدأ ملكا للجميع) ولتطبيق أهداف التنمية المستدامة، أي مدى أهليتها للتأثير ليس فقط في المحيط القريب لعالم الحياة، بل وأيضا في العالم «الواقعي» للعلاقات الدولية.

تبادل دولي للعطايا؟

تستند السياسة الدولية التعايشية إلى نهج فكري لتبادل العطايا وضعه عالم الإثنولوجيا والاجتماع الفرنسي مارسيل موس، وأستطيع هنا تلخيصه بإيجاز. تتخطى العطية مبدأ التبادلية المجردة (بمعنى التأثير المتبادل)، حينما ينطوي فعل العطاء الطوعي على علاقة بالآخر ذات طابع انتشائي متجاوز للذات، وعندما يتم باضطراد عبر سلسلة مجهّلة من العطاء والأخذ والرد، بافتراض أن العطية تنطوي على خبرة كينونة التأثر وقضيته. يكمن التناقض في أنه لا يوجد من الناحية التعاقدية أو المعيارية التزام بالعطاء أو القبول أو الرد. يمكن لكل مشارك أن „يغادر" هذه الدورة في أي نقطة تحلو له. وهو لا يستطيع إذا أن يتوقع من البداية حصوله على شيء مقابل عطيته. صحيح أنه كثيرا ما يوجد رد مقابل للعطايا في الواقع، لكن دافع العطاء لا يمكن أن يُرد بشكل مباشر إلى السعي للحصول على شيء. لهذا فإن الحرية أمر جوهري للعطية مثلها تماما مثل الالتزام. إن الإلتزام الناضج المحسوس الذي كثيرا ما ينبع من العطاء أمر لا جدال فيه: في المقايضة وحدها يكون مبدأ التبادلية حتمي، حتى ولو لم يكن الضروري أن يكون الرد موجه مباشرة إلى المانح. يُتداول رد العطية بين جماعات متنوعة وعبر الأجيال.

يختلف نقل الموارد المستند إلى العطية (على خلاف اللفتات/ العطايا الرمزية) مبدئيا عن المقايضة ذات الشكل السوقي. لأن المرء لا يعرف إن كان سيتلقى شيئا في المقابل يمكن „مبادلته"، ولا متى سيحصل على شيء في المقابل. ويكون الأمر في كلتي الحالتين بيد متلقي العطية. ومن هنا يمكن استخلاص نتائج مستنبطة من إعادة التأسيس لأشكال التصرف التضامنية، الاقتصادية الأخلاقية: التعاونيات، والمساعدات الخيرية، والمنظمات غير الربحية والتبرعات والمؤسسات الوقفية والعمل التطوعي – بهذه المصطلحات يوصف هذا المجال الواسع والمتنوع (يطلق عليه في اصطلاح آخر «القطاع الثالث»)، الذي لا يمكن اختزاله في منطق السوق ولا منطق التخصيص الحكومي. يتعلق الأمر هنا بنقل الموارد على أساس الثقة دون توقع مقابل ملموس، لكن مع أخذ الاقتصاد الأخلاقي للعيش معا، والنفع المادي للجميع أو لكثيرين في الاعتبار.

المثير للاهتمام هو أن موس قد طور نظريته الإثنولوجية المعمقة على خلفية إشكالية معاصرة وفي ارتباط واضح بها وهي تحديدا قضية سداد الديون أو دفع التعويضات التي توجب على الرايخ الألماني أن يدفعها كدولة مهزومة في الحرب العالمية الأولى للدول المنتصرة. وقد اتخذ موس في مؤلفه «كتابات سياسية» الذي لم يحظ باهتمام كبير موقفا يرى بأنه بالرغم من أنه كانت لدى ألمانيا التزامات بالسداد وبالتعويضات، لكن يمكن تخفيفها عبر تأجيلات السدادات وإعفاءات الديون، من أجل تفادي ردود الفعل القومية المعاندة من قبل المدينين (والدائنين).

وفوق كل ذلك، فإن كان دوركهايم معلم موس (وخاله) قد فهم التضامن باعتباره تضامنا داخل المجتمع، فإن موس اعتبره تضامنا بين المجتمعات. وهو يعتبر أن المجتمعات تعتمد دائما بصورة جوهرية على التبادل «الأممي» أي التبادل العابر للثقافات.

أمثلة على „السياسة الخارجية" الكونفيفالية

أ) خفض الديون

يتركز الاهتمام على إشكالية الديون وعلى غرق الموازنات العامة والخاصة في الديون، سواء في دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية الغنية، أو على وجه الخصوص في دول الهامش، في الجنوب، فعوضا عن أن يفرض الدائنون (الدول والبنوك) على المدينين سداد ديوانهم (والثمن سيكون في هذه الحالة الانهيار المتواصل)، ينبغي عليهم أن يمنحوهم إعفاء من الديون وتأجيلات للسداد، مرتبطة بإجراءات تسمح بنمو ذاتي مستقل. وتبدو فكرة الإعفاء من الديون أقل غرائبية إذا ما استعرض المرء الترابطات المتشابكة المتبادلة بين الدائن والمدين - والخسائر المرتبطة بها أيضا بالنسبة لهؤلاء أيضا الذين يتحتم عليهم في حالة انهيار اقتصادات جنوب أوروبا المثقلة بالديون أن ينتظروا دهرا سداد الفوائد والديون، ويُجرون بهذه الطريقة إلى خضم الأزمة. لا بد أن ندرك أن لكل من الجانبين يد في صنع أزمة الديون الراهنة. إذ لا يمكن منع الانهيار إلا بمزيد من العطايا أملا، في أن تؤتي الاستثمارات أكلها. وبهذا سيكون الإعفاء مقابلا للسداد والحرية مقابلا لعبودية الدين. إن وقفا راديكاليا لصفقات السداد المجدبة هو وحده ما سيتيح من هذا المنظور بداية جديدة وسيعيد - على الأرجح يثير ذلك عجب المتضرر نفسه - لهذه البداية حريتها.

خيارات بديلة لليونان

أحد الإمكانات المتاحة لإعادة إنعاش اليونان ذات البنية الاقتصادية الضعيفة والمنهكة (بسبب أصحاب المشاريع اليونانيين وبسبب الضغط الخارجي)، هو استخدام أموال الدعم والاستثمارات من أجل الانتفاع بالطاقة الشمسية وطاقة الرياح والمياه في هذا البلد الذي يعتمد، مقارنة مع دول البحر المتوسط الأخرى، على واردات النفط والفحم الباهظة بدرجة تفوق المتوسط. وتعد اليونان من ضمن أكثر دول الاتحاد الأوروبي تلويثا للمناخ، مع أن عدد الأيام التي تسطع فيها الشمس طويلا على سواحلها يقارب ضعف الأيام التي تسطع فيها في شمال غرب أوروبا. وحتى ولو كان الوعي بمشكلة التغير المناخي أو موضوع كفاءة استخدام الطاقة في اليونان غير متطور كثيرا لدى القطاع العريض من السكان ولدى النخبة السياسية والاقتصادية - ألن يكون من الأجدر التفكير في الأمر وإطلاق مبادرة تختص بالسياسة الصناعية وسياسة الطاقة؟

حاليا لا يتم التعامل مع أهداف الاتحاد الأوروبي لحماية المناخ في اليونان بجدية كبيرة (وفقا لشعار: لا صوت يعلو

فوق صوت الأزمـة...) وكثيرا ما يُنظر إلى هذه الأهـداف في أوساط اليساريين المتطرفين والقوميين باعتبارها «إمبريالية خضراء». لكن هذا خطأ فكري جسيم، إذ من الممكن للجهود في مجال التحول في استخدام الطاقة على وجه الخصوص أن توقف اقتصاد البـلاد المتعثر على قدميه. وقـد أصبح ذلك أمرا مسلما به، على الأقل بلاغيا، مع مشروع هيليوس، أي خطة „أكبر حظيرة صناعية لتوليد الطاقة الشمسية في أوروبا" (حسب تعبير مفوض الطاقة السابق غونتر أوتنغر)، والتي يفترض أن تصدر بحلول عام ٢٠٥٠ عشرة غيغا وات من الكهرباء المولدة بالطاقة الشمسية. وكان من المفترض أن يبدأ تشغيل أولى محطاتها في عام ٢٠١٥. لكن المشروع لم يتعدى طور التخطيط، نظرا لأن الأمور ظلت غير واضحة بشأن التمويل وأيضا مد الشبكات وأشكال التغذية. وهذا أمر مؤسف للغاية على خلفية أخطار المنافسة الراهنة على اكتشاف مصادر جديدة للنفط والغاز الطبيعي في شرق البحر المتوسط وخصوصا في جنوب قبرص. وحول قبرص تخوض كل من اليونان وتركيا ومصر وإسرائيل وسوريا مواجهات أقرب إلى النزاع في البحر المتوسط حول أحقية كل منها في الانتفاع بهذه المصادر. ونظرا لأن قبرص جزيرة مقسمة، لا تعترف أغلبية سكانها اليونانيين بوجود جمهورية تركية مستقلة في شمال الجزيرة، وأن موقعها المكشوف في شرق البحر المتوسط يجعلها عرضة لادعاءات ومطالب العديد من القوى المتوسطة والكبيرة، لا يعد التركيز على توفير مضمون للطاقة عبر الغاز الطبيعي بشكل خاص حلا أمثل. إن الخيار السياسي الأفضل في منطقة البحر المتوسط، التي .زعزعت الأزمات أركانها هي مصادر الطاقة المتجددة المتوافرة بكثرة في دول البحر المتوسط نفسها.

ومن شأن التحول إلى الطاقات المتجددة في دول الجنوب أن ينعكس إيجابيا على مجالات أخرى. فمنطقة البحر المتوسط لا تزال تحظى بنحو الثلث من حجم السياحة العالمية التي تركت أثرا عميقا على بنية المنطقة التحتية وعقليتها. ولا تعد السياحة إقليميا قطاعا رائـدا فحسب، بل هي أيضا صناعة فريدة حقا، تنعكس آثارها خلال الأزمات السياسية والطقس السيء مباشرة بشكل سلبي. وفي المجمل فإن السياحة الجماهيرية قد تسببت على مر العقود في أضرار جانبية بيئية واقتصادية خطيرة. لذلك فمن الضروري التحول من الغزو الجماهيري من الشمال إلى المناطق السياحية، إلى تلاقٍ محترم ومبدع بين الناس من الشمال والجنوب، يسمح بتعاونٍ ومشاركة وجدانية تتجاوز أسابيع العطلة.

ظلت دول البحر المتوسط رغم التطور الصناعي وتشكل قطاع الخدمات مرتبطة بتقسيم غير متكافىء للعمل مع دول الاتحاد الأوروبي الغنية التي أبقتها في تبعية مستمرة لها، وقد جذبت إليها حاليا هجرة كثيفة للقوى العاملة المؤهلة وغير المؤهلة. لذلك من الضروري التفاوض من أجل اقتصاد زراعي ملائم للبيئة وموجه بشكل أساسي للاحتياجات والأسواق المحلية، وتبادل تجاري عادل، ونظام معقول للهجرة يخدم كلا الطرفين.

ولا بد بشكل عاجل من حماية الأساس البيولوجي الهش للبحر المتوسط. وفي الوقت ذاته يمكن للمرء التفكير في التطويرات الملائمة للبيئة في صورة الصيد المستدام (بما في ذلك المزارع المائية) وخدمات الطاقة المتجددة المولدة من البحر. وكلا الأمرين يعني أن نكف عن النظر إلى البحر المتوسط إلى كنبع ومصرف ووننتوقف عن إساءة استخدامه، بل أن نتعلم تقديره باعتباره في الوعي الأوروبي „بحرنا".

ب) عدالة عابرة للأوطان

وضع مارسيل موس خـلال المفاوضات حـول التعويضات بين خصوم الحرب العالمية الأولى إمكانية التفاهم المشترك والمقبول من الجميع حول الأضـرار التي وقعت في الماضي (المقصود هنا النـزاع الحربي). وقـد تحقق توقعه بعد عـام ١٩٤٥ خلال «المصالحة» الألمانية ـ الفرنسية والألمانية ـ البولندية. ووفقا لذلك فإن العنصر المماثل للتعويض المادي هو الجانب الأخلاقي لـ «معالجة الماضي». ومن المثير للاهتمام في هذا السياق هو أن مطالبات قديمة بدفع تعويضات حرب عن الجرائم التي ارتكبها الرايخ الألماني قد ظهرت مجددا في إطار التدخلات من قبل ألمانيا أو التدخلات المنسوبة للحكومة الألمانية لحل أزمة الديون في اليونان. ومن بين ذلك أيضا أن رفعت الطائفة اليهودية في سالونيكي بعد أكثر عقدين من نزاع قضائي لم يسفر عن نتيجة أمام القضاء اليوناني، دعوى ضد ألمانيا أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان مطالبة بتعويضات. ويتعلق الأمر هنا بـ «أضرار غير مادية» وفدية قدرها ٢,٥مليون درخمة، دفعتها الطائفة اليهودية في عام ١٩٤٣ للقائد المحلي النازي ماكس ميرتن. ويعادل المبلغ حاليا نحو ٤٥ مليون يورو، ودُفع آنذاك لتخليص ٩٠٠٠ يهودي من العمل القسري. عاش في سالونيكي قبل الحرب العالمية الثانية أكثر من خمسين ألف يهودي، لم ينج منهم من المحرقة النازية سوى أقل من ٢٠٠٠. أشارت الحكومة الألمانية إلى أن مسألة التعويضات قد سُويت منذ فترة طويلة عبر اتفاقية دولية. وبغض النظر عن السؤال إن كانت المطالبات مشروعة من الناحية القانونية، تجسد هـذه القضية مـرة أخـرى الترابط الوثيق بين الذنب والـديـون ـ فمطالبات الدائنين تقابل بمطالبات بالتعويض. ثمنت الفيلسوفة والباحثة السياسية الألمانية الشهيرة حنا آرندت اثنتين من قدرات الإنسان ككائن سياسي zoon politikon: القدرة على الصفح (وهي الوسيلة لعدم إمكانية إلغاء ما حدث) والقدرة على إعطاء الوعود والإيفاء بها (ضد افتراض صعوبة التكهن بالمستقبل). „بالعودة إلى مصطلح التصرف لحنا أرندت، الذي يقترب جدا في الأساس من مفهوم موس للعطية، يمكن وصفه تحت التصنيف العام الذي يمكن أن نطلق عليه «التصرف البناء». مثل هذه التصرفات تفتح وتولد إمكانات لم تكن متوفرة من قبل وتتيح نشوء شيء هناك حيث لم يكن ثمة شيء من قبل." (آلان كاييه ٢٠٠٨: ص ٢١٨). تتيح مثل هذه

التصرفات إعادة بناء الثقة، حيثما سادت الريبة في الماضي. لقد انشغلت حنا أرندت طويلا بالصفح، لأنه يتيح البداية الجديدة غير المتوقعة. لقد تناولت موتيفة مسيحية، غير أنها قامت بوضع خبرة الجماعة الأولى لحواري المسيح في إطار تاريخي ودنيوي وفسرت حب شخص المسيح بالمعنى „الدنيوي تماما"، الذي يتجاوز العلاقة الفردية والخاصة بين شخص مذنب والشخص الذي يصفح عنه. كان الشيء الجوهري بالنسبة لها، هو أن ينال كلا الطرفين حريتهما للبدء من جديد، أن يتحرر هؤلاء الذين يُصفح عنهم، وكذلك أيضا هؤلاء الذين يصفحون من تبعات الماضي المريع أو تبعات الجريمة البشعة. لا ينكر الصفح تماما مثل العقاب ضرر الجريمة، لكنه يوقف دوامة كارثية من التركيز على الماضي المحمل بالذنب.

إن الترابط بين أموال التعويضات و «معالجة الماضي» أو العدالة العابرة للأوطان بعد جرائم حرب وجرائم دولة، وتطهير عرقي وما شابه، أي التعويض الأخلاقي والمادي للظلم الذي وقع في الماضي، قد أدى منذ النقاش حول الهولوكوست في الثمانينات إلى حركة عالمية من أجل التعويضات، تصل في الماضي إلى العبودية التاريخية وتضم طرد والسكان الأصليين وإبادتهم وكذلك الجرائم الاستعمارية والعديد من الإبادات الجماعية، وكذلك أيضا الحملات المتواصلة لاستعادة الأعمال الفنية المسروقة بتنوعاتها المختلفة. ودون أن نخوض في تفاصيل أكثر، يكون على الأرجح مثيرا مناقشة هذه التفاعلات العالمية ليس فقط من جانب القانون الدولي والجوانب التاريخية السياسية والأخلاقية فحسب، بل وتأملها أيضا بخلاف ذلك في ضوء نظرية العطايا: يجري «تعويض» النهب العنيف والقتل الجماعي من خلال الاعتراف الأخلاقي والتعويض المادي من منظور التعاون الشامل.

ج) العمل الخيري على المستوى العالمي

يتمثل الوجه الآخر لـ «سخاء» المالي في العمل الخيري بأشكاله المتنوعة والذي شهد انفجارا كميا في العقود الأخيرة وبزغ كأحد عوامل السياسة العابرة للأوطان، ويجسده رعاة من كبار الأثرياء مثل بيل غيتس ووارن بافيت (ويتوافق عليه النقاد أيضا). في هذه النشاطات الخيرية التي تهدف في الأغلب على مكافحة الأوبئة والأمراض المهددة للحياة، يجري تعديل النموذج الاقتصادي السائد القائم على المقايضة، ويصبح غير متسق مع طبيعة البنية الاقتصادية. ونظرا لأنه كثيرا ما يكون هذا النشاط الاجتماعي محل شكوك بأنه يخدم الدوافع الأنانية للمانح، فقد حان الوقت لوضع العمل الخيري الحالي في سياقاته التاريخية والإثنوغرافية والدينية ورصد ممارسته المتعددة الطبقات في مختلف أنحاء العالم. ورغم أن تحقيق الإشباعات الأنانية قد يلعب دورا، لكن تظل الأولوية لتلك الجوانب الأصيلة للاهتمام الخالي من المنفعة الذاتية والمساندة والدعم، والتي تعبر بعيدا عن الجانب المادي الملموس للعمل الخيري عن «محبة للإنسانية» عموما. هنا تكمن الفوارق الجوهرية بين العمل الخيري ونشاطات السوق التجارية وكذلك النشاطات السياسية الحكومية، علما بأن هذه النشاطات تلعب بالتأكيد دورا في العمل الخيري، عندما يجري العمل على المشروعات الخيرية بطريقة احترافية.

وحتى إذا اتسم العمل الخيري بمعناه المادي بعدم اتساق حاد داخل منظومة التفاعل، فإن هذا لا يشكك في صلته بنظرية العطية. فالأمر الإشكالي بالأحرى هو أنه خلافا لخدمات الضمان الاجتماعي الممولة من الضرائب وما شابه، ومثلما هي الحال مع التحويلات التجارية، يمكن للعمل الخيري أن يتخذ تفضيلات انتقائية وغير قائمة على مبدأ المساواة ويفتقد إلى الالتزام بمبدأ المحاسبة العامة. ويمكن لتعريف «احتياج» المجموعات التي يتوجب دعمها أن يتحدد على أساس عرقي أو ديني أو جمالي أو على أساس أحكام مسبقة وقوالب جاهزة أخرى، وهو أمر لا يستوجب الإدانة بالضرورة، لكنه في المحصلة النهائية قد يزيد الظلم الاجتماعي وقد يسمح رغما عنه، أو بشكل مخالف للمقاصد، بإعطاء دفعة لأنواع التمييز المختلفة.

د) مواطنة عابرة للأوطان

في هذا الصدد يمكن في نهاية المطاف أن يتبدى شكل العطية غير المباشرة في منح الجنسية لمن لا جنسية لهم وهو الأمر الذي تحث عليه الأمم المتحدة وتطالب به في العديد من المعاهدات. فوفقا لحسابات المفوضية العليا لشؤون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة في جنيف بلغ تعداد عديمي الجنسية في عام ٢٠١٤ عشرة ملايين شخص على الأقل، أي أنهم لا يمتلكون جنسية البلد الذي يقيمون فيه. وهذا يحد بشكل هائل من إمكانية حصولهم على التعليم والرعاية الصحية ودخولهم إلى سوق العمل وكذلك حرية حركتهم ويخلق لديهم الخوف المستمر من الترحيل. معظم الأشخاص عديمي الجنسية هم ضحايا لتمييز حديث ذي دوافع عرقية ودينية، والغالبية العظمى منهم قد فروا من الحرب أو الحرب الأهلية. ولا تزداد أعداد عديمي الجنسية بسبب الهروب فحسب ولكن أيضا، لأنه „يُولد (حسب تصريح المفوضية العليا لشؤون اللاجئين) كل عشر دقائق طفل عديم الجنسية في مكان ما في العالم"، أي أن هذه الوضعية غير القانونية تُورث ويمكن أن تصبح دائمة. لذا لا بد أن يكون من الواضح للجماعة الأوروبية التي شوهت نفسها تاريخيا حتى فترات قريبة عبر الجرائم الاستعمارية وجرائم التطهير العرقي والسياسي بمختلف أنواعه، والتي تستطيع في الوقت ذاته أن تستذكر قصة النجاح الفريدة للاتحاد عبر الوطني، أن عليها تسهيل منح أي جنسية أوروبية وإنهاء انعدام الجنسية.

كلاوس ليغيفي باحث سياسي ألماني، ومدير معهد الدراسات الثقافية في مدينة إيسن.

ترجمة: أحمد فاروق

■ في عام ١٩٩٧ قابلت المسرحي و البطل الشعبي البرازيلي أوغستو بوال للمرة الأولى في مصر. كنت قد انتهيت لتوي من ترجمة كتابه «قوس قزح الرغبة»، الذي تم نشره في إصدارات مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي تحت عنوان «منهج أوغستو بوال المسرحي» (تفاديا طبعا لكلمة «الرغبة»).

„المشروع المصري لمسرح المقهورين"

الخوف حليف الظلم والتغيير حليف الحلم

نورا أمين NORA AMIN

كنت أعمل وقتها معيدة بأكاديمية الفنون بالقاهرة. وتفتحت عيناي على عالم مختلف من المسرح عندما قمت بترجمة إحدى تقنيات منهج مسرح المقهورين. وحين تحدثت إلى بوال وجها لوجه تفتح ذهني على عالم كامل من الفعل المسرحي في علاقته بالتغيير.



مشهد من مسرحية لنورا أمين.
Photo: La Musica/Nora Amin

البرازيل قرينة مصر

نشأت بيننا صداقة رائعة. سافرت في عام ٢٠٠٣ إلى البرازيل، بمنحة من اليونسكو لشباب الفنانين للتدرب في مركز مسرح المقهورين بريو دي جانيرو، وعلى يد المعلم أوغستو بوال شخصيا وفريقه. كنت حينئذ قد أسست فرقتي «لاموزيكا المسرحية المستقلة» وقدمت عدة عروض وسافرت إلى مختلف أنحاء العالم. بيد أن زيارة البرازيل بالنسبة لي كانت نقلة نوعية في نظرتي للعالم ولمصر ولكيفية دمج المسرح في عمليات التغيير الاجتماعي والسياسي. لقد رأيت البرازيل قرينة لمصر، رأيت تاريخا من القهر والحكم الديكتاتوري الشمولي، ومن التمرد و الثورة و النصر. رأيت بوال، البطل الشعبي الذي ناضل واعتقل وتعذب في السبعينات، ثم تم نفيه عوضا عن الإعدام، كي يعود ويساهم مع باولو فريري في تحرير ذهنية المواطن المقهور وإعادة تدريبه وتأهيله تربويا من خلال المسرح، كي يتحرر من ذهنية القهر ومنظومته فلا يعيد إنتاج النظام نفسه مرة ثانية.

يقوم منهج مسرح المقهورين على خمس تقنيات أساسية: مسرح الصورة، مسرح الجريدة، المسرح الخفي، مسرح المنتدى، والمسرح التشريعي. و كلها تقنيات تعمل على دمج المتفرج ليصبح فاعلا بدرجة أو بأخرى. ليس هذا فحسب، بل لكي يتحول العرض المسرحي إلى فعل قابل للتحول كل مرة حسب تدخلات المتفرج، حيث يصبح المنبر المسرحي ساحة للنقد ومساحة للتفاعل الحي مع المتفرج. وبهذا المعنى تعتبر التقنيتان الأخيرتان أكثرهم تفاعلية.

لا يتحرر المواطن بعزل النظام أو تغيير رأسه

في تجربة أوغستو بوال لا يتحرر المواطن المقهور، الذي عاش طويلا في منظومة القهر الفكرية، بعزل النظام الديكتاتوري أو بتبديل رأسه. لأن هذا المواطن نفسه كفيل بإعادة إنتاج هذه المنظومة حيث أنه لا يعرف غيرها، ولأنها قد تحولت إلى نمط فكري تلقائي لديه. لذلك ينبغي مد الثورة، ليس من خلال الفعل السياسي وحسب، وإنما من خلال الفعل الثقافي والتعليمي

والاجتماعي، أي من خلال ابتكار منظومة تربوية متكاملة تستطيع إنتاج ذهنية جديدة للمواطن تضمن المشاركة الديمقراطية والعدل والمساواة والحرية.

حاولت مرارا و تكرار أن أنفذ ما تعلمته في مصر. قمت بالتدريب في عدة ورش ناجحة للغاية وبالتعاون مع جمعيات أهلية فاعلة، إلا أن حلمي بالنزول للشارع و لقاء الجماهير بحرية وتلقائية لم يتحقق على مدار ثلاث سنوات من ٢٠٠٨ إلى ٢٠١٠. كنت أرى أن مسرح المنتدى لا يكفيه مطلقا الوجود داخل الأبنية بل يجب تحريره ليتخذ موقعه في الشوارع والميادين والحدائق وأفنية المدارس ومراكز الشباب و النوادي الرياضية والاجتماعية.

بوال: المسرح بروفة على الثورة

كنت أرى أننا هكذا سوف ندخل فعليا فى إطار المسرح من أجل التغيير، حيث المنبر المسرحي يتخذ موقعه فى الحقل العام و يتحول منتدى للفعل الديمقراطي وللمشاركة. وكان مهما جدا بالنسبة إلي أن يتم الفعل المسرحي كإعلان و شهادة على أحقية المواطن في التعبير والمشاركة الفعالة في التعامل مع قهره، ولو كانت تلك المشاركة بمثابة تدريب عملي على التغيير الحقيقي. فقد قال بوال إن المسرح ليس هو الثورة الحقيقية، مهما اقترحنا من تغييرات ثورية، إنه فقط بروفة على الثورة.

كان المسرح المصري لعقود عديدة ـ و قبل مبادرات المسرح المستقل و الشبابي ـ مسرحا قائما على المنظومة المعرفية والفكرية ذاتها التي يتبناها النظام الحاكم والمجتمع التقليدي. وغالبا ما ظهر المسرح كبوق للسلطة ولإيديولوجية النظام الحاكم و لتمجيد الحاكم الفرد البطل على غرار ثقافتنا الفرعونية. وظهرت مواضعاته الجمالية والفنية لترسي التمييز بين المواطنين: بين منتج للثقافة، صاحب الكلمة العليا، وبين القطيع المتلقي السلبي الصامت. في هذا السياق كانت «المشاركة» تعتبر كسرا للتقاليد البرجوازية العتيقة و خروجا عن شفرة الاتفاق الجمعي و المجتمعي.

مع إسهامات جيل التسعينات، ومع نشوء العديد من مؤسسات المجتمع المدني، وبسبب تراكم الممارسات المستبدة وتحولات الفكر الفردي الشبابي بالتزامن مع أحداث مجتمعية وسياسية فادحة، دخلت مصر الألفية الثالثة وهي مستعدة للتغيير. بيد أن النظام السياسي القامع كان المعطل الأول و ليس الشعب ذاته. كانت مصر محكومة بقانون الطوارئ، وكانت عروض الشارع ممنوعة أمنيا و مجرد سراب. و كان ذلك تحديدا هو السراب الذي عشته مع حلمي بمسرح المقهورين المصري وصولا إلى ثورة ٢٥ يناير عام ٢٠١١.

على خطى بوال: حركة مسرحية من أجل التغيير

كان على „المشروع المصري لمسرح المقهورين" أن ينتظر أعواما كي يولد في خضم الثورة المصرية. لم يكن من المعقول أبدا أن يولد تحت النظام المستبد وأن يجوب الشوارع و الميادين في طول مصر وعرضها. وكانت فكرة المشاركة التفاعلية ووضع المسرح داخل المجال العام المفتوح في حد ذاتها فكرة ثورية معارضة تفتقد إلى لحظة سياسية وثورية وطنية كي تحتضنها و تيسر لها طريقها. وقد كان.

في خريف عام ٢٠١١ قمت بإطلاق «المشروع المصري لمسرح المقهورين»، أي بعد أكثر من عامين على وفاة معلمي أوغستو بوال. لقد استوحيته من تجربة البرازيل، وكان بوال نفسه ملهما لي. بدأت بتدريب مجموعة من الناشطين في مدينة الإسكندرية كي يتحولوا بدورهم ـ و تدريجيا ـ إلى مساعدين لي في التدريب ثم مدربين.

كانت خطتي أن أخلق شبكة وطنية كاملة من ممارسي مسرح المنتدى بحيث تكون كل مدينة أو محافظة لديها مجموعة محلية قادرة على تقديم عروض لمسرح المنتدى بل وتدريب أفراد إضافيين للانضمام لها، ومن ثم التواصل مع بقية الوحدات والمجموعات والتجوال بالداخل. هكذا رأيت أنه يمكن خلق حركة مسرحية من أجل التغيير وخارج مركزية القاهرة.

كان الشعب المصري قد خرج بكامله وثار وقام بالتغيير. كانت الشوارع والميادين قد عادت إلى المواطنين المصريين بعد أن كانت حكرا على الدولة. كانت جموع المصريين كتلة واحدة منسجمة ومدركة لقوتها. كانت لحظة المواطنة والديمقراطية بامتياز. وكان المواطنون قد استعدوا لجميع أنواع المشاركة ولكسر أنماط الفصل والتمييز والقهر. وأصبح المجال العام مفتوحا للفن وللممارسات التفاعلية من مسرح وغناء وموسيقى وغرافيتي. وكان ذلك هو الميلاد الذي يليق بالحلم.

مسرح المنتدى كفعل لمواجهة القهر

يتميز مسرح المنتدى عن غيره من أنماط المسرح الشعبي ومسرح الشارع، بأنه يتعامل مباشرة وتحديدا مع قضايا القهر، وبأنه معد خصيصا ليس للفرجة ولا للترفيه والتسلية، بل للتأثير على حياتنا وقضايانا اليومية ووعينا وفكرنا بحيث نعيش واقعا أفضل. هو مسرح يعرض مشاهد بسيطة للغاية عن قهر ما، لكنه قهر حقيقي ملموس من واقع المتفرجين، إلا أنه لا يتوقف عند ذلك، فهو يفتح المنبر للمتفرج/ الفاعل كي يسهم و يشارك في العرض من خلال اقتراح تصرفات لمواجهة القهر الحادث.

هكذا يقود «الجوكر» (ميسر الأمسية المسرحية) حوارا و نقاشا مع الجمهور حتى يظهر متفرج متطوع بفكرة. وهنا يصر الجوكر أنه لا يمكن اختبار الفكرة بسردها بل ينبغي اختبارها بتطبيقها عمليا أي بالصعود بين الممثلين وتجريب الفكرة محل الاقتراح داخل المشهد. ثم يختار المتفرج إحدى الشخصيات المقهورة أو الحليفة للمقهور كي يحل محلها حيث يرى أنها أنسب الشخصيات للقيام بتلك الفكرة، ويختار لحظة محددة من الموقف المسرحي.

وبالفعل يرتدي اكسسوارات الشخصية و يترك الممثل مكانه لهذا المتفرج. ولا مجال بالطبع لأن يحل المتفرج محل

القاهر لأنه من غير المنطقي أن يقوم القاهر بالحل وهو صاحب المصلحة الأولى في القهر. كما يتعين على جميع المشاركين احترام أساسيات المنهج بعدم اقتراح حلول غيبية أو خرافية، أو حلول فاسدة قائمة على التحايل والكذب والرشوة بجميع أنواعها، أو حلول عنيفة عدوانية تستخدم العدوان الجسدي الذي يزيد من دائرة القهر ويحيل حتى المقهور إلى قاهر.

التدريب الذهني على التغيير

وبمجرد أن يحاول المتفرج الارتجال الفوري، يكون قد بدأ تدريبه الذهني على التغيير، فقد كسر نمط اللامبالاة والسلبية والاقتناع باستحالة التغيير، كي يتبنى الذهنية الإيجابية والتفكير الحر والنقد الذاتي والإيمان بالإرادة و بالكرامة الإنسانية. وفوق هذا وذاك، أصبح هذا المتفرج فاعلا ـ و لو فعلا رمزيا مؤقتا ـ بحيث أنه عندما يواجه موقفا مماثلا في المستقبل سيتمكن من تبني ذهنية الفعل مرة أخرى.

ولا ينبغي أن ننسى أن كل ذلك يتم في العلن وأمام الجمهور وفي المجال العام المفتوح، ومن ثم يصبح المتفرج ذاته مساهما في المجال العام بأفكاره الخاصة. و يشهد على ذلك أقرانه من المتفرجين، الذين يدركون تدريجيا تحول الأمسية المسرحية إلى تدريب مفتوح ومشاركة ديمقراطية تعيد لهم أصواتهم و تبني من جديد الحيز العام وعلاقات المواطنة.

ربما لا يؤدي ما يقترحه المتفرج إلى الخروج ـ ولو قليلا ـ من موقف القهر، إلا أن المحاولة هي الهدف، ليس الهدف هو حل القهر وإلا لأنتهى العرض سريعا وذهبنا جميعنا إلى بيوتنا. بل الهدف هو الوصول إلى تلك المحاولة مرارا و تكرارا وفتح أفق متعدد ولا نهائي لمقترحات جديدة.

وفي هذا الصدد ينبغي أن نعرف أن ممثلي أو ممارسي مسرح المنتدى يتدربون جيدا على تقنيات منهجية محددة، وضعها أوغستو بوال، كي يتمكنوا من الارتجال الفوري مع المتفرج حال اقتراحه لسيناريو مختلف لمسار الأحداث. هي جميعها تقنيات ممنهجة تساعد الممثل على فهم فلسفة القهر و مبادئ منهج مسرح المقهورين بحرفية عالية كي يرتجل من هذا الإطار فلا يكسر المنهج و بالتالي يدفع بالمتفرج إلى عكس الهدف من الحلم.

القاهر مفتاح مسرح المنتدى

يعتبر أصعب الأدوار هو دور القاهر، فهو ذلك الذي لا يجوز استبداله أبدا، وعليه الاستمرار في أداء دوره والارتجال مهما كان عدد مشاركات وتدخلات الجمهور. وربما تصل بعض الأمسيات إلى أربع ساعات مثلا، وتصل التدخلات إلى أربعين متفرجا. كل ذلك لا يعد ذريعة للقاهر كي يقبل سريعا بالأفكار المقترحة. فقبوله السريع ـ وغير المقنع ـ للتغيير يعد تحايلا وخديعة، وكأنه يقنع المتفرج بأن مقترحه سديد بينما هو غير ذلك، وهكذا نفشل في تدريب المتفرج بل ونرسخ سلبيته.

من ناحية أخرى لا يجوز للقاهر أيضا ولحلفائه أن يقاوموا التغيير ويرفضوا الإذعان ولو قليلا عندما يتواجهون بفكرة مقنعة ومبدعة. ففي هذه الحالة يعد الممثل متمسكا بسيادته الشخصية وليس ميسرا للتدريب، ويكون قد تحول بدوره إلى ديكتاتور صغير يغار على سلطته فيحبط التغيير الحقيقي الذي بذل فيه المتفرج الصادق جهدا كبيرا. و نكون للأسف ـ في تلك الحالة ـ قد أصبحنا نلعب لحساب القهر و ليس ضده.

يتكون „المشروع المصري لمسرح المقهورين" من خمسمائة و خمسين ناشطا، ينتمون لحوالي ثلاثين مدينة مصرية تغطي معظم محافظات مصر. وعمل المشروع على مدار أعوام ٢٠١١ و ٢٠١٢ و ٢٠١٣ مع مجموعات غاية في التنوع، ليس جغرافيا فحسب بل على جميع المستويات. كلهم مواطنون يؤمنون بامكانية التغيير، وهو الشرط الوحيد للمشاركة في هذا النوع من المسرح سواء كممارسين أو كمتفرجين.

«حكاية سماح»

من أهم تجاربنا تلك التي حدثت خلال عام ٢٠١٢ أي عندما كانت مصر في حالة حراك سياسي وتحول ضخم على مدار الساعة. تلك التجارب ترصد لنا الكيفية التي تغير بها تفكير المواطن المصري والنقلة النوعية في علاقته بالمجال العام ومن ثم النقلة النوعية نفسها في مفهوم المسرح كفضاء للمقاومة والتغيير والتعبير المتبادل.

في القاهرة، في فبراير ٢٠١٣، أثناء مشاركتنا في «الفن ميدان» (احتفالية شهرية بالفنون داخل ميدان عابدين بوسط مدينة القاهرة وبعض الميادين الأخرى بالمحافظات)، قدمنا «حكاية سماح»، عرض من مسرح المنتدى لمجموعة الإسكندرية. و «سماح» فتاة في السادسة عشر من عمرها يجبرها والدها على المكوث بالمنزل عدا الذهاب إلى المدرسة ويحرمها من أية أنشطة اجتماعية، بل ويبدو أنه يجبرها على ارتداء الحجاب. إنه أب متسلط بكل معنى الكلمة، نموذج لـ «سي السيد» (سيد عبد الجواد في ثلاثية نجيب محفوظ) الذى يأمر فيطاع وينصاع له كل أفراد الأسرة. تذهب «سماح» إلى حفل عيد ميلاد «منى» صديقة طفولتها وجارتها، وهي أيضا إبنة الصديق المتوفي للأب. يتم ذلك دون علم الأب، وبالتعاون مع الأم التي تساند إبنتها في الخفاء. يكشف الإبن الموضوع بعثوره على سماح أثناء نزولها من بيت منى وهي بدون حجاب. يجرها من شعرها للمنزل حيث ينهال الأب عليها ضربا وسبابا هي وأمها ثم يحرمها من التعليم تماما بل ومن الخروج أصلا من المنزل، فينهي بذلك أية فرصة لها في مستقبل أفضل.

تفاعل الجمهور منذ الوهلة الأولى، فقد كان دوما النظام الأبوي هو التوأم التاريخي لأية أنظمة سياسية مستبدة، وكانت المرأة دوما هي من يدفع الثمن. اقترحت إحدى المتفرجات ـ و هي أم في بداية الخمسينات من عمرها ـ أن الحل في تعاون الأسرة لقتل الأب. وبالطبع كان ذلك من محرمات منهجنا، حيث العنف يؤدي إلى العنف وإلى دائرة لا نهائية من الدمار.

هكذا أصبح علينا أن نشرح مجددا للمتفرجة مبادئ المنهج ومبادئ التغيير، وكيف أننا لا نسعى إلى حلول انتقامية وإنما إلى تربية ذهنية جديدة للمواطن. لقد تراءى للمتفرجة وللجميع في تلك اللحظة أن الأب في ذلك العرض هو تمثل للحاكم المستبد، وبالتالي اندفعت المتفرجة في دمج حنقها من السلطة الأبوية مع ثورتها على الحاكم المستبد كي تقودها ذهنية القهر المعتادة إلى الحل الانتقامي.

بيد أنها سرعان ما صعدت على خشبة المسرح وأدركت من خلال الممارسة الفورية والتعامل مع الممثلين أن هناك «فرصة» أخرى للتغيير وهي التفاوض واستخدام «جيوب التغيير» المخفية داخل سيناريو تكوين عرض المنتدى. فهناك دوما امكانيات كامنة ينطوي عليها السيناريو في صميم تكوينه بحيث يتيح للمتفرج تغيير الموقف ولو بدرجات متفاوتة.

حرية المتفرج أساس التغيير

نطلق على هذا النوع من الكتابة في المسرح التفاعلي «دراماتورجيا مسرح المنتدى» حيث الهدف الواضح ليس إغلاق اللعبة على صانعيها من فريق العمل، وليس حبك اللغز، وإنما فتح اللعبة لإمكانية المشاركة والتحول. لذلك فعلينا أن نخضع أية قصة وعرض لديناميكيات ذهنية التغيير دون أن نلقن المتفرج ما ينبغي عليه أن يجربه.

ففي هذا النوع من المسرح يتعين على المتفرج ـ قبل كل شيء ـ أن يحافظ على حريته لدرجة أننا نمتنع عن دفع المتفرج نحو تغيير القهر لو كان هو نفسه مؤمنا بضرورته، فلا تغيير حقيقي يمكنه أن يتم لو كان مفروضا على المواطن، بل إننا هكذا نكون نسلبه حريته وإرادته مجددا بدعوى التحرير.

في بورسعيد، قدمنا لأول مرة في تلك المدينة الباسلة، عروضا في الشارع. كان ذلك شيئا جديدا تماما على الجمهور. كانت بورسعيد تعج بحركات وتيارات متضادة. كان الشارع كالبحر المتلاطم بين بقايا نظام مبارك (أو «الفلول») ورجال الداخلية والبلطجية والاخوان المسلمين والمواطنين العاديين من أسر تقليدية وشباب مستنير.

«حكاية المواطن والمخبر»

قدمنا عرض «حكاية المواطن و المخبر»، والذي يقدم حكاية شاب بسيط يوقفه أحد المخبرين على الكورنيش مع خطيبته ويقودهما إلى قسم الشرطة دون أدنى ذنب. وهناك نلتقي بشرطي فاسد وضالع في العنف وبشرطي آخر أقل فسادا لكنه عبد المأمور. يقوم ذلك الشرطي الأقل ضراوة بصرف الفتاة القاصر، التي ترتدي زي المدرسة بعد تعنيفها بينما يتحرش بها الضابط الفاسد.

يُلقى بالشاب ظلما داخل زنزانة الحجز حيث يلتقي بأحد الشباب الثوريين الذي يطالبه بالهدوء واتخاذ المسلك القانوني وطلب محام للحفاظ على حقوقه. ثم يظهر المخبر مجددا ـ «أبو السيد» ـ و يهين الشابين بكل استفزاز ودناءة بينما يدخل الضابطان في لحظة شديدة الاحتدام. يواجههما الشاب ويصرخ في وجههما، فيعطي «حازم باشا» أوامره للمخبر بالإجهاز عليه. وعندما ينهال بهراوته على الشاب، يحاول الشاب الآخر الدفاع عنه ويتوقف العرض هنا.

كان اختيار العرض في تلك اللحظة هو السبب الأول لكل النجاح الذي حدث. فالتجاوب الجماهيري غلب مساحة الاختلاف الداخلي بين الجمهور وتوتراته السياسية والنفسية. تعرف الجميع على القهر ورأى أنه لا بد من تعديل الموقف. كان هناك بعض رجال المباحث الممتعضين لكنهم كانوا صامتين. الميدان بالكامل كان صعبا للغاية في السيطرة عليه، وهذا جزء أساسي من عملي كمسؤولة عن سلامة الجميع وعن تسيير الأمسية على أفضل وجه.

كان هناك عدد بسيط من متعاطي المخدرات داخل حدود الجمهور، وبعض أطفال الشوارع ومعهم «كوله» (مادة صمغية تستخدم كمخدر). كان هناك بلطجي بسكينه في غاية الاهتمام وقد نجحنا في تشجيعه للمشاركة. بيد أن المتفرج البلطجي كان عليه أن يتنازل عن سكينه كي يتمكن من المشاركة في العرض والارتجال مع الممثلين. كان ذلك خيارا صعبا للغاية، فسكينه هي هويته وحمايته ومهنته.

كان يبدو في مأزق وجودي كبير، فقد فرح أنه أصبح متفرجا معترفا به، وتعامل معه الفريق أمام بقية الجمهور على أنه مساو لهم، أي أنه قد بدا وكأنه يستعيد إحساس المواطنة و المساواة، لكن هل يكون ذلك كافيا كي يتعرى هكذا أمام الجميع؟.

لقد نجح المتفرج بالفعل في التخلي عن سكينه وشارك بالفعل في العرض وقدم مداخلة مرتجلة مع الممثلين ليفسح فرصة لذلك الشاب المقهور في العرض كي لا يتعرض للقتل وكي لا يقوم هو نفسه بفعل القتل أو العنف. حاول ذلك المتفرج العبقري أن يعيد ابداع مصيره من خلال معالجة قصة «المواطن و المخبر» في مسرح المنتدى، فكأنه يعود إلى الوراء تخيليا لوهلة على أمل أنه سيتمكن بعد ذلك من مواجهة الحاضر بذهنية مختلفة. لقد نسينا وقتها كل القلق المحيط وبدا الميدان انسيابيا متناغما.

لقد تفتحت عيون أطفال «الكوله» لأن زميلهم الكبير أعطاهم إنذارا وفرصة لتفادي مستقبل القهر ولكسر دائرته. ابتسم الرجل وغادر مشهده، وكان على وشك أن ينسى سكينه أو ألا يبحث عنها، لكن خاف واهتز فتذكرها فجأة، ربما لأن الوقت لم يكن قد حان بعد للتخلي عنها تماما وللايمان المطلق بالحلم.

نورا أمين كاتبة روائية ومسرحية مصرية.

■ انطوى الفكر الاقتصادي الإسلامي، منذ بزوغ فجره، على عناصر كثيرة، تصلح، في يومنا الحاضر أيضا، لمعالجة المسائل الراهنة وموضوعات الساعة. وبحسب تصورات الفكر الإسلامي، فإن السعي لجني الربح يتفق اتفاقا جيدا، وينسجم بنحو كلي، مع الرأفة بالآخرين والرحمة بالمحتاجين. وفي مقالته هذه، يحاول سهيل ثابتي تبيان ماهية الأسباب الموجبة للعطف على الآخرين، ويشرح ماهية السبل، المتاحة للناشطين اقتصاديا، لأن ينسجم كدهم لتحقيق الربح مع ضرورة رأفتهم بالمحتاجين.

التشاركية والتكافل

العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الفكر الإسلامي

سهيل ثابتي SOUHEIL THABTI

إن التصور السائد حاليا، بخصوص السوق الحرة، السوق التي تتماهى مع تصورات النظرية الليبرالية المحدثة، يجيز للشخص الطبيعي أن يمتلك كافة السلع الاقتصادية تقريبا، بما في ذلك الموارد الطبيعية؛ ويمنحه، بالتالي، فرص الحد من حيازة الآخرين لهذه الموارد والسلع. وتتجلى لنا هذه الحقيقية بأسطع ما يكون، وبيان ما ينشأ عنها من تداعيات وخيمة، حينما نستعين بالنفط، كمثال صارخ، على تحكم فئة اجتماعية معينة، بالموارد الطبيعية. فحفنة عوائل وشركات، تتمتع، بحكم القانون، بحق الاستحواذ على هذه المادة الأولية، ويجوز لها أن تحجب عن الآخرين ـ أي عن باقي المجتمع ـ العوائد والأرباح التي يدرها هذا المورد.



برجي البنك الأهلي المصري في القاهرة
Photo: Stefan Weidner

إن هذا المنهج رسم بنحو مأساوي، ملامح عالم المستقبل، وصاغ خصائص المجتمعات القادمة. فبحسب دراسة معدة من قبل المنظمة الخيرية أوكسفام، حول توزيع الثروة على المستوى العالمي، فإن واحد بالمائة من سكان العالم، سيكون قد راكم، حتى العام ٢٠١٦، ثروة تزيد على مجموع الثروة، التي يمتلكها ٩٩ بالمائة من بني البشر. على صعيد آخر، فإن من المتوقع، أن تنمو الثروات، بمعدلات لم يكن لها مثيل في سابق الزمن قط. إذ، وبحسب كل الاحتمالات، سترتفع قيمة الثروات الخاصة، إلى ما يزيد على ١٦٠ بليون دولار أمريكي. علما أن الإنتاج العالمي للمواد الغذائية وصل إلى مستويات قادرة على سد حاجات كافة سكان المعمورة. وبرغم هذه الحقائق، أكد التقرير الصادر عام ٢٠١٤ عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، أن ١,٥ مليار من بني البشر يعيشون في فقر متعدد الأبعاد، أي يعيشون في وضع قوامه الحرمان المزمن من الموارد والإمكانيات والخيارات والأمن ومن التغذية المناسبة

والتعليم والمستوى المعيشي اللائق لكرامة الإنسان. ومعنى هذا، هو أن إعادة التوزيع لا تتم من الأغنياء إلى الفقراء، بل من الفقراء إلى الأغنياء.

مثل بني البشر في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد

إن الواجب يحتم علينا هاهنا، أن نطرح السؤال الأساسي التالي: هل نحن، بني البشر، نريد أن نرى أنفسنا كالجسد الواحد، الذي ينمو ويتطور بالصحة والعافية، في المنظور العام، أو أن كل واحد منا يريد أن يعيش منعزلا عن الآخرين، راضيا عن الأضرار، التي يلحقها بالآخرين، منظما حياته وفق تصورات أنانية؟

للوقوف على مغزى هذا السؤال وماهية المشكلة التي يسفر عنها، نود الاستعانة بالمثال الذهني التالي: لنفترض أن أعضاءنا وأطرافنا ـ أي كل مكون من مكونات أجسادنا ـ قد أمست تتمتع بحرية، تجيز لها، أن تقرر بنفسها، ما هي فاعلة، وأنها قد أمست تتصرف، كما يحلو لها. ولنفترض، أيضا، أن الساق اليسرى قد قررت أن تسير باتجاه اليسار، وأن الساق اليمنى سارت بالاتجاه المعاكس، أي نحو اليمين. وعني عن البيان، أن السؤال عن الاتجاه، الذي سيسلكه جسمنا، غاية في البساطة: إنه لن يتحرك البتة، لا في هذا الاتجاه، ولا في الاتجاه المعاكس. وكمثال آخر، دعنا نفترض أن المخ، صار، بسبب تعرضه لجُرّح معين، بحاجة ماسة إلى المزيد من الدم والأوكسِيجين، إلا أن الأعضاء الأخرى، أي القلب والرئتين، ترفض تزويده بما يحتاج، أو أنها تعرب عن استعدادها لتلبية حاجة المخ المتهالك، المخ صفر اليدين، فقط، في حالة تقديمه خدمة مقابلة، خدمة لا قدرة له، حاليا، على الوفاء بها، في ظل وضعه الحرج. في لحظة من هذا القبيل، يدور السؤال، طبعا، حول إنقاذ حياة الجسد كله، وليس حياة عضو معين.

والملاحظ، على المستوى العالمي، هو أن مئات، لا بل آلاف، وعما قريب ملايين من مواطني الأقاليم المنكوبة بالأزمات والحروب، يلجؤون إلى أوروبا، يحدوهم الأمل بحياة أفضل. وغني عن البيان، أننا هاهنا إزاء مشكلة تواجه أوروبا برمتها، بغض النظر، عما إذا كان من واجب أوروبا أن تستقبل أعدادا أقل، أو ما إذا كان من واجبها استقبال هؤلاء اللاجئين أصلا، وبصرف النظر عن ردود فعل مواطنيها. فإذا كان بعض المواطنين يتظاهرون ضد استقبال اللاجئين، فإن مواطنين آخرين، يجودن بالبركة على اللاجئين، ويواسونهم ويقدمون لهم العون والمساعدة. علما أن المتطوعين هاهنا، ليسوا، بالضرورة، ميسوري الحال، أو أنهم أناسٌ لديهم من المال ما يكفي لمساعدة الآخرين. إن الأحداث الأخيرة، التي طفت على السطح في جزيرة كوس اليونانية، برهان قاطع، على أن المساعدات قُدمت حتى من قبل أفراد، يئنون هم أنفسهم تحت وطأة ظروف حرجة. بهذا المعنى، فحتى المعوزون أنفسهم مدوا يد العون، لمن هم أكثر عوزا منهم.

وعلى ما يبدو، فإن الرغبة بالمساعدة، والقدرة على مد يد العون، سجية طبيعية، غريزة بشرية، غريزة ينسبها الإسلام إلى الغرائز الفطرية، التي جُبل عليها الإنسان، ويعتبرها ركنا أصيلا في الأخلاقية والاستدامة، اللتين تلعبان دورا جوهريا في الفكر الاقتصادي الإسلامي. إن هذا الميل الطبيعي، للكرم والسخاء، و «لعمل الخير»، ينشأ عن استعداد داخلي.

التبرع والمبادلة والتعاون

إن التبرع واحدٌ من ثلاث علاقات بينية (اقتصادية). فالمستفيد، أعني الشخص، الذي يمد له الآخرون يد المساعدة هو، من حيث المبدأ، شخص معوز، شخص محروم، شخص يتوقف قوته على إرادة المحسن. وهكذا، فالمعوز، المحتاج للعون والمساعدة، يظل معوزا، طالما ظل المقتدر يحجم عن الرأفة به والإحسان إليه. إنه لا قدرة له على التخلص، بقواه الذاتية، من إسار الفقر والإملاق. وربما سأل المرء نفسه، ابتداء من أي وضع أو ظرف، يكون طالب العون، معوزا، فقيرا فعلا؟ وغني عن البيان، أننا هاهنا إزاء مسألة اجتماعية وشخصية، أيضا، مسألة يتعين النظر إليها وشرحها، انطلاقا من مقارنتها بحالة الفئات الاجتماعية الأخرى. ولعل الطفل الرضيع والطفل الناشئ، خير مثال على ما نحن في صدى الحديث عنه. فهؤلاء الأطفال، لا قدرة لهم على تدبير حالهم بأنفسهم، وبالتالي، فإنهم بأمسّ الحاجة لعون وعطف آبائهم، ليس لتغطية حاجاتهم المادية، أعني حاجات من قبيل الجوع، والعطش فحسب، بل، وفي المقام الأول، لتلبية حاجتهم إلى المحبة والحنان والشعور بالأمان والاستقرار، وذلك لكي يكسبوا ثقة بأنفسهم، ومن أجل أن يكونوا قادرين على التحلي بالقوة، التي سيحتاجون إليها لبناء شخصيتهم، ولكي يكونوا، مستقبلا، قادرين على فعل الخير في المجتمع. إن التبرع لمساعدة المحتاجين، الذين تخطوا سن الفتوة، الذين ما عدوا من الناشئة، يمكن أن يتم بنحو بارد فعلا، أعني يمكن أن يتم من خلال التبرع بشيء من النقود بلا ابتسامة، بلا انفعال إيجابي، وبلا عطف واهتمام. وعلى صعيد آخر، يمكن أن يتم هذا التبرع، بنحو يسبغ القوة والثقة بالنفس، وبمعاني تنم عن عزيمة أكيدة على تقديم المساعدة من القلب للقلب، والرغبة في المواساة بكل المشاعر الإنسانية، وذلك على أمل، أن يمنح هذا كله المحتاج الأمل والقوة على تدبير الحال. وبقدر تعلق الأمر بالإسلام، فإن الزكاة هي المنهج الهادف إلى حشد التبرعات النقدية، لسد حاجة الفئات الاجتماعية المحتاجة. ويتم إشباع هذه الحاجات، إما بناء على حاجة الشخص المعني، لمبلغ نقدي معين، يعادل متوسط الدخول السنوية، أو يساوي الدخل الذي يحتاج إليه، دائما، أو الذي هو بأمس الحاجة إليه، طيلة الفترة، التي يكون فيها، عاطلا عن العمل.

وتتصف الصيغة الثانية، للعلاقة الاقتصادية بين الأفراد، بتبادل متناظر يسوده التكافؤ وقيم السلع، التي تتم مبادلتها. إن تبادل السلع المختلفة، في سوق حرة، لا يعني أن العلاقة بين

الناشطين في هذه السوق، هي علاقة تابع ومتبوع، فالواحد منهم حر، يستطيع اختيار ناشط آخر يرغب بمبادلة سلعته. إن صيغة العلاقة هذه، تهدف إلى تحقيق أكبر ربح ممكن. فالناشطون اقتصاديا يسعون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة، ولا يرون، أن ثمة علاقة تابع ومتبوع، تربط بينهم، فحاجاتهم يمكن أن تُشبع من خلال الموارد الاقتصادية، المتاحة لهم، أو من خلال ما لديهم من وسائل مالية.

وتتسم العلاقة الثالثة بخاصية التعاون. وبنحو أو آخر، تجسد هذه العلاقة أعلى مرحلة من وجهة النظر التجديدية، وفيما يتصل بالتكاتف بين بني البشر ـ راجع بهذا الشأن مقالة مارك تيركيسيديس Mark Terkessidis، أيضا، المنشورة في هذا العدد من مجلة فكر وفن. فهذا المستوى من العلاقة، يمكن، حقا، أن تسيطر عليه الرغبة في جني الأرباح، بيد أن هذه الرغبة، ليست ضرورة حتمية. فهي، أي هذه العلاقة، يمكن أن تكون خليطا، يجمع بين كلا البعدين المذكورين أعلاه، يمكن أن تجمع، بين الرغبة في التعاون، والسعي لتحقيق الربح. فعنصر التعاون، العنصر المعاكس، يشكل في هذا السياق خاصية متميزة. إن الإسلام يُجيز، في هذا السياق، صيغ تعاقد عديدة، تسمح لأصحاب رؤوس الأموال، ولرجال الأعمال، المحتاجين للمال، أن يتكاتفوا، ويؤسسوا مشاريع إنتاجية مشتركة، تحقق لهم الربح المتوخي، وتراعي الصالح العام، تراعي متطلبات التعاون والتكاتف: أعني، مثلا وليس حصرا، أن الإسلام أباح عقد المرابحة، وعقد المشاركة، الشبيه بما يسمى Joint Venture (شركة محاصة). كما أباح الفقه الإسلامي شركة الوجوه، وهو نوع من الشركات يقوم على ثقة التجار بالشركاء.

وفي سياق كل واحدة من هذه العلاقات الثلاث، يجري، في نظامنا الاقتصادي السائد حاليا، فرض فائدة معينة على القروض، المراد منها إشباع مختلف الحاجات الضرورية. وبهذا المعنى، فإذا تعامل بعضنا مع البعض الآخر، بحسب المفهوم الاقتصادي، القائم على تعظيم الربح، لا مراء في أنه سيتعين علينا، دائما وأبدا، تعظيم منفعتنا، في كافة العلاقات الثلاث المذكورة، علما أن منفعتنا هذه، يمكن تحديد قيمتها ماديا ونقديا، ويمكن تعظيمها من خلال تحقيق نفس القدر من المنفعة، بأقل كلفة ممكنة. وعند اقتراض المال، يجري، بنحو حتمي، الحديث عن الفائدة. علاوة على هذا، فإن القرض مضمون من خلال ثروة المقترض. وبهذا المعنى، ليس ثمة جواب شافٍ على السؤال المتعلق، بما ينبغي أن يفعله بنو البشر، لكسر الطوق، الذي تفرضه عليهم بالأخص العلاقة الأولى، من العلاقات الثلاث المذكورة، أعني ماهية السبيل المتاح، للحصول على رأس المال، حينما لا تكون لدى الإنسان، الضمانات المطلوبة للحصول على القرض المطلوب.

فبنو البشر، لا يستطيعون، دائما وأبدا، مساعدة أنفسهم بأنفسهم، ولا تدبير حالهم من تلقاء أنفسهم. وفي حالات من هذا القبيل، من المستحسن، طبعا، مد العون لهم ومساعدتهم، على أن ينفضوا عن كاهلهم، الأعباء التي لا قدرة لهم على تحملها. وفي هذا كله، لا يجوز لنا، أن ننسى، أن تقديم هذه المساعدة، أمر بديهي، واضح بحد ذاته. إن هذه هي وجهة نظر الإسلام، فهو، ولهذا السبب بالذات، يرى أن المجتمع مثله مثل الجسد الواحد، ينمو نموا سليما، ويكون مفعما بالصحة والعافية، فقط، حين يتعاضد سائر أعضائه ويتكاتفون لنجدة بعضهم بعضا. وأن الاستهانة بعضو من أعضاء الجسد الواحد، أو تجاهل حاجته للعون والمساعدة، تتنافى مع التصور السليم للنمو الصحيح، والتطور المستدام.

تحريم الفائدة

ليس ثمة شك في أن تحريم الفائدة على الأموال المقترضة، هي خاصية من أشهر خصائص الاقتصاد المالي الإسلامي. وفي السياق نفسه، يُحرم الإسلام على المسلم دفع الفائدة أيضا. إن المتاجرة فقط هي الأمر المباح هاهنا. علما أن الإسلام يُشير، في هذا السياق، إلى أهمية مبدأ الجهد المبذول، باعتبار أن هذا المبدأ، يُبرر الحصول على هامش من الربح. أما بالنسبة للفائدة، فإن الأمر الواضح، هو أن أخذ الفائدة، يتنافى مع مبدأ الجهد المبذول، ويحرض صاحب المال، على ترك أمواله تعمل عوضا عنه، أي يحرضه على زيادة ثروته من خلال فوائد، يحصل عليها من المقترض، بلا أي مخاطر ذات بال، لا سيما إذا ما قارنا مخاطره بالمخاطر التي يتحملها التاجر العادي ـ أي رجل الأعمال، الذي يحصل على هامش ربح معين، لقاء تحمله المخاطر الكثيرة، الحافة بمشروعه، علما أن هامش الربح هذا، يتوقف، في نهاية المطاف، على قيمة السلعة المباعة.

وعلى خلفية الإشكالية الكامنة في موضوع الفائدة، من حق المرء، أن يسأل، عن ماهية النقد ووظيفته. ومن خلال مناقشته لمبادلة سلعة بأخرى تختلف عنها، وفي سياق تسليطه الضوء على الحق، الذي يسمح للمرء، أن يقارن بين شيئين لا خاصية تجمع بينها، يتوصل الفقيه الكبير أبو حامد الغزالي، في مؤلفه الموسوم «إحياء علوم الدين»، إلى فكرة مهمة، مفادها أن هذه المقارنة أمر ممكن، فقط، في حالة مقارنة الشيئين، بشيء ثالث، بشيء لا خاصية له. وبالنسبة للغزالي، فإن النقد هو، في الواقع، هذا الشيء الثالث. ولهذا السبب بنحو مخصوص، يمارس النقد دور القاسم المشترك، بحسب تصورات الغزالي، يمارس دور الوسيلة، القادرة على قياس قيم كافة السلع الأخرى، على مستوى العالم. ولكن، وحينما تتحول وسيلة قياس القيم ذاتها، إلى سلعة، إلى بضاعة، حالها في ذلك، حال باقي البضائع، لا مراء، في أن هذا التحول، سيُعرض ليس النظام النقدي فحسب، بل وأسعار السلع أيضا، إلى تشوهات وخيمة. إن المتاجرة بالنقد، تعني في نهاية المطاف، المتاجرة بالدَّيْن، تعني أن هذا الدين ذاته، قد تحول إلى بضاعة يمكن أن تباع وتشترى في الأسواق.

وهكذا، وإن عاجلا أو آجلا، تختفي عرى الترابط القائم، بين القروض الممنوحة لقاء معدل فائدة معلوم، والاقتصاد الحقيقي، الاقتصاد المنتج، وتتحول، من ثم، سوق القروض، سوق التمويل نفسها، إلى قطاع اقتصادي قائم بحد ذاته، إلى اقتصاد مالي، إلى اقتصاد يستطيع، من الآن فصاعدا، ومن خلال المتاجرة بالقروض، وعلى خلفية نظام الفائدة والفائدة المركبة، أن ينمو ويتسع بمعدلات متزايدة، وبنحو مستقل عن الاقتصاد الحقيقي. إن الأزمات الناشئة عن اختفاء عرى الترابط، بين الاقتصاد المالي والاقتصاد الحقيقي ـ هذه الأزمات، التي يمكن، لا بل يجب، أن تنشأ بنحو محتوم ـ تخلف وراءها نتائج مدمرة على الاقتصاد الحقيقي، وبالتالي على الوضع المالي الخاص بكثير من بني البشر، كما لاحظنا ذلك في الأزمة المالية والاقتصادية الدولية الأخيرة.

في الظرف الاقتصادي الراهن، من غير الممكن، تقريبا، الحصول على قروض، من غير تقديم ضمانات، تقلل من مخاطر العجز عن استرجاع قيمة القروض الممنوحة. ويسفر هذا الوضع، أي مطالبة المقترض بتقديم الضمانات المناسبة، عن ظهور ورطتين غاية في السلبية: من ناحية يترسخ أكثر فأكثر، تصورٌ مفاده أن المَدينين أناسٌ لا يسددون ما بذمتهم من ديون بالموعد المتفق عليه، إذا ما أعفاهم المرء من تقديم الضمانات الوافية. وغني عن البيان، أن هذا التصور يرسخ الاعتقاد بأن المَدين شخص لا يتصف بالأخلاق الحميدة، ولا ينفذ الالتزامات، التي وعد بتنفيذها. ومن ناحية أخرى، وعلى خلفية هذه التصورات، يصبح اقتراضُ رأس المال، شأنا صعب المنال، بالنسبة لِمَن لا ضمانات لديه، لا بل قد يحرم هذا الشخص، كلية من الحصول على ما يحتاج إليه من قرض. ولا غرو أن وضعا من هذا القبيل يحرم الشخص المعني من إمكانية المشاركة في النشاط الاقتصادي، ومن فرص التحرر من التبعية المالية، للدولة على سبيل المثال.

التشاركية والتكافل

إن الفكرة الأساسية، التي يقوم عليها الاقتصاد التشاركي (Sharing Economy)، المتزايد الانتشار حاليا، لا تصنف بني البشر إلى مستهلكين ومنتجين، بل تجعل من الصنفين صنفا واحدا تطلق عليه اسم المنتج ـ المستهلك. وغني عن البيان أن جذور هذه الفكرة الأساسية، تضرب في العديد من المصادر الإسلامية، وفي القرآن والأحاديث النبوية في المقام الأول. بيد أن الأمر، الذي تتعين ملاحظته، هو أن النصوص الإسلامية، تتناول هذه الفكرة، باعتبارها الأساس، الذي تُبنى عليه دعائم مجتمع التكافل الاجتماعي والاقتصادي (Caring Society)، أي تُبنى عليه دعائم مجتمع، لا تقع فيه مسئولية تأمين الحاجات الضرورية، لجمهور المحتاجين، لا على عاتق الدولة ولا على عاتق مشاريع معينة فقط، بل وعلى عاتق كل فرد أيضا، لديه المؤهلات الضرورية والكفاءة المناسبة. ففي صدر السورة الثانية، سورة البقرة، يصف القرآن المؤمنين بأنهم هم أولئك „الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوات ومما رَزَقْناهم يُنفِقُون". والأمر الواضح من سياق هذه الآية، هو أننا هاهنا إزاء مفهوم يختلف كلية عن مفهومنا، الدارج، للملكية الخاصة، فنحن هاهنا إزاء مفهوم يعني، في معناه الدقيق، أن السلع، التي يستحوذ عليها الإنسان، هي ليست مُلكه في واقع الحال، بل هي مُلك الله تعالى.

وتترتب على وجهة النظر هذه، نتائج بعيدة المدى، وذات أهمية كبيرة بالنسبة لمفهوم وتطور الاقتصاد التشاركي. ومما لا شك فيه هو أن التفكر بمغزى الحديث النبوي القائل بأن „طعام الواحد يكفي الاثنين وطعام الاثنين يكفي الأربعة وطعام الأربعة يكفي الثمانية"، يساعدنا بكل تأكيد، على الوقوف على مغزى الاقتصاد التشاركي، على مغزاه، بأن الأشياء ـ السلع الاستهلاكية ـ المستحوذ عليها من قبل شخص ما، تظل مخصصة لإشباع حاجات هذا الشخص. أما ما يزيد على حاجته، فإن ملكيته تظل في حوزته، إلا منفعته تصبح من حق أفراد آخرين، ليس لديهم شيء، يستطيعون من خلاله، إشباع حاجاتهم، أو أن ما لديهم، لا يكفي، لإشباع حاجاتهم الضرورية بالكامل. ويمكننا أن نستشهد في هذا السياق، بالمطاعم ومتاجر المواد الغذائية، التي تفضل رمي، المواد الغذائية، التي لم تستطع تصريفها، أو التي لا يجوز لها بيعها، في اليوم التالي، في المزابل، بدلا من أن تتبرع بها للجياع والمحرومين. إن هذا التعامل مع المواد الغذائية، يبين لنا حقيقة المعايير الدارجة. فالمحك القويم لتقييم السلوك، لا يكمن في مدى انسجام سلوك هذا الفرد أو ذاك، مع مستلزمات التكاتف الاجتماعي، ومتطلبات الاستدامة، بل في نتائجه الاقتصادية، في مقدار الربح الناتج عنه. وبهذا المعنى، فإن الجدارة، تحتم، في مثل هذه الحالة، انتهاج سلوك، قليلا ما يأتلف، مع متطلبات التكافل الاجتماعي، وقواعد الأخلاق الحميدة.

بؤرة الاهتمام، هو الإنسان وليس الربح

حقا، يسترشد، المنهج الإسلامي أيضا، بمبدأ السلوك الاقتصادي الرشيد، أي بالمبدأ، الذي يطالبنا، بتحقيق أكبر قدر من المنفعة، بأدنى كلفة، بيد أن هذا المبدأ، يفقد صلاحيته، حيثما تنشأ عنه أضرارٌ اجتماعية. فعندما تنشأ عنه تكاليف اجتماعية، أي سلبيات اجتماعية، لا تبقى الأولوية، عندئذ، للتكاليف الاقتصادية. بهذا المعنى، فإن مبدأ تحقيق أكبر منفعة ممكنة بأدنى كلفة، يفقد صلاحيته، قطعا، حينما يسفر عن ظلم اجتماعي، وحيف اقتصادي، تقع تبعاته على كاهل طرف ثالث، أي حينما يحابي فئة على حساب فئة أخرى، من فئات المجتمع. وهكذا، فبالنسبة لمنظور الاقتصاد الإسلامي، يشكل الإنسان وليس الربح بؤرة الاهتمام.

وفي هذه الإشكالية، تلعب السوق، والناشطون فيها، دورا غاية في الأهمية. فحينما هاجر محمد من مكة إلى المدينة، فإنه

لم يُعلن عن تأسيس دولة، ولم يجعل من نفسه حاكم دولة، بل شيد مؤسستين، كان لهما، وقتذاك، الفضل في تمتع المؤمنين بازدهار اقتصادي باهر: المسجد والسوق. المسجد بصفته المكان المناسب للتفكر وبلوغ السمو الروحي، وبصفته ذلك المكان، أيضا، المخصص، للتعبد وأداء شعائر الدين الإسلامي. علما أن طقوس العبادة هذه، كانت تنطوي على ترسيخ التصورات الأخلاقية الإسلامية، الكفيلة بتحقيق نظام اقتصادي إنساني، عادل. ولا بد لنا، من الإشارة، إلى أن المبادئ الأخلاقية الإسلامية كان قد جرى النظر إليها، على أنها مبادئ كونية، لا سيما أن الإسلام يؤكد على أنه رسالة سماوية تراعي، من كل الوجوه، الطبيعة البشرية.

وبدلا من المنظور المادي ـ النقدي، الذي تسترشد به السوق، يأخذ الإسلام بالاعتبار جوهر الناشطين في السوق (أي جوهر الإنسان)، بنفس القدر، لا بل بقدر أكبر، من القدر، الذي يأخذ به المنظور المادي ـ النقدي، مقرا بذلك، أن السوق هي المكان المناسب لتحقيق الربح والصالح العام في آن واحد. على صعيد آخر، يكتسب المسجد، دور المكان المركزي، لتعلم أسس النشاط الاقتصادي العادل. ففي هذا المكان، تُصاغ الشروط الأساسية، للسلوك الأخلاقي، والمعايير المختلفة، الواجب الالتزام بها، في المسائل والمعاملات الاقتصادية. وبهذا المعنى، يتوقف تطبيق الأفكار الاقتصادية، على وجود تربية روحية، تلهم الأفراد، الشروط الأخلاقية، والمتطلبات الضرورية لانتهاج السلوك الحميد. ولهذا السبب، ومن وجهة النظر الإسلامية البحتة، فإنه ليس بكاف، أن يلبي هذا الاقتصاد أو ذاك، المتطلبات الناشئة عن الحتمياًت الاقتصادية فقط، بل عليه أيضا، وبنفس القدر، أن يلبي العناصر الروحية، الواجب توافرها في الحياة الاقتصادية العملية. وهكذا، وإلى جانب تدخلات السياسة في عمل الأسواق، أعني التدخلات المراد من خلالها توجيه الأسواق، لا مندوحة من الاهتمام، بتحقق قدر معقول من الروحية، لدي الفرد الواحد. فبهذا النحو، يكون بالإمكان اتخاذ التدابير الضرورية لأن تظل الخلفيات الدينية، حية في المعاملات، والنشاطات الاقتصادية المختلفة. إن هذه الخلفيات تترسخ أكثر فأكثر، من خلال صيغ تعبدية، وتأملات روحية، تتم مزاولتها مرات متعددة في اليوم الواحد. وهكذا، تتسع دائرة الاهتمام بالذات، فتشمل الاهتمام بالمجتمع وبسلامة النظام البيئي. إن القدرة على تبني الأحاسيس المسيطرة على الآخر، أعني القدرة على وضع الذات في موضع الشخص الآخر، وتبادل الأدوار بينك وبين الشخص الآخر، ينبغي تعزيزها، وذلك لأنها، أعني هذه القدرة، هي الضمانة الأكيدة، لأن يضع المرء نفسه موضع الشخص الآخر، في نهاية المطاف.

وكما هو شائع، فإن من الصعوبة بمكان، أن يتحدث المرء عن العدالة، وكأنها شأن واضح المعالم، وكأنها موضوع لا مجال للاختلاف على مضمونه. أضف إلى هذا، أنه لا يوجد سبيل واضح المعالم، لتحقيق العدالة. ولهذا السبب، بنحو مخصوص، تُمارس بعض الشعائر الدينية مرات متعددة في اليوم الواحد، وتُؤدى بعض المناسك الدينية الإسلامية، من حين لآخر في العام، باعتبار أن تأدية هذه الفرائض والمناسك، رياضة روحية، تساعد على تربية الفرد الواحد روحيا، وتحضه على عمل الخير. فهذا الفرض التجريدي، أعني عمل الخير، يكتسب في الحياة الاقتصادية، أهمية عظيمة، ويلعب فيها دورا حاسما. ففي نهاية المطاف، فإن الحياة الاقتصادية، ما هي في الواقع، إلا علاقات بين بني البشر، علاقات هي من ناحية، استغاثة يصرخ بها طالب العون والمساعدة، ومن ناحية ثانية، القدرة على تقديم العون وإغاثة المحتاج، إغاثته، من خلال مده بالمساعدة النقدية. وإذا ما اعتبرنا أن حياتنا الاقتصادية صيغة من صيغ التضافر المشترك، والتكافل المتبادل (مقايضة سلعة ما مقابل تعوض نقدي)، والقدرة على أن يضع كل واحد منا نفسه، في موضع الشخص الآخر، عندئذ ينشا الانسجام بين المصالح الخاصة، ويتراجع الاستغلال ويفقد قدرته على الانتفاع بالمعلومات غير الموزعة بنحو متكافئ، من غير أن يؤدي هذا كله إلى تضحية الفرد الواحد بحقه في جني الربح.

سهيل ثابتي باحث مهتم بمبادىء الأخلاق الاقتصادية الإسلامية ومستشار مجلس الطلبة والجامعيين المسلمين.
http://www.ramsa-deutschland.org/

ترجمة عدنان عباس علي

■ حقق النظام المالي الإسلامي انتشارا معتبرا في الكثير من البلدان الإسلامية. ونال الاعتراف في العديد من الدول الأخرى بما فيها بعض الدول الأوربية، باعتباره بديلا محتملا للنظام المالي التقليدي. والملاحظ هو أن تصورات الجمهور بشأن النظام المالي الإسلامي غالبا ما تنطلق من تصورات مثالية، تنم عن وجود سوء تقدير للحقيقة ما يسهم في إنشاء تقييمات زائفة.

الاقتصاد المالي الإسلامي

تطلعات مثالية وتقييمات زائفة ونجاحات بينة

فولكر نينهاوس　VOLKER NIENHAUS

إن القرآن يُحرم الربا والميسر وبيع الغرر (أي عقود البيع والشراء غير المعلومة والمجهولة العاقبة). كما يفرض على المسلم، اجتناب الرجس، فالخَمْرُ ولحم الخنزير والمواد الإباحية، محرم على المسلم تعاطيها وإنتاجها والمتاجرة بها أو تمويل صفقاتها. وبهذا المعنى، فإن الاقتصاد المالي الإسلامي ملزمٌ بأن يأخذ الاعتبار كافة الأفعال، التي حرمها القرآن ونَهَى عنها. ومهما كانت الحال، فخلال حوالي نصف قرن من السنين، تطورت أفكار ومناهج، تسعى إلى تطبق التصورات الإسلامية في اقتصاديات حديثة، أي تحاول التوفيق بين وجهات النظر الاقتصادية الإسلامية ومتطلبات الاقتصاديات الحديثة. بيد أن الأمر، الذي لا تفوتنا الإشارة إليه، هو أن التقدم الحاصل في النظام المالي الإسلامي، غالبا ما يتم تقييمه انطلاقا من معايير غير مناسبة.

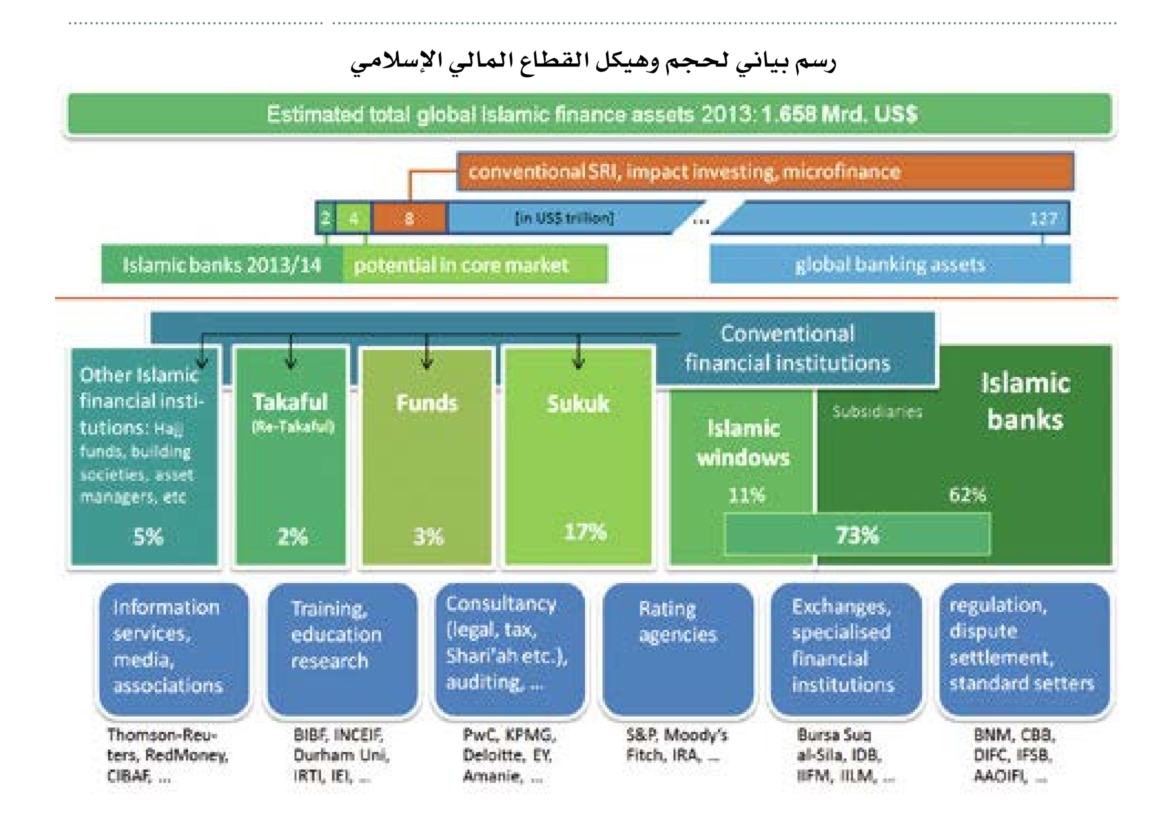
١ تطلعات مثالية

عموما، يمكن القول إن تطور النظام المالي الإسلامي، قد تحدد من خلال الهدفين المثاليين التاليين: من ناحية، التطلع لتحسين المستوى المعاشي لفئات السكان الفقيرة، ومن ناحية ثانية، الرغبة في تحقيق نظام مالي فريد، واكثر تفوقا، برغم التزامه بتحريم الفائدة على رأس المال.

١.١) الرغبة في مراعاة الصالح العام

إن رحلة الحج فرض مكتوب على كل مسلم. ولأداء فريضة الحج وتدبير تكاليفها الباهظة، بالنسبة للفقراء المسلمين بنحو مخصوص، لا مندوحة للمرء من أن يدخر شيئا من المال، على مدى حقبة طويلة من الزمن. وكان الكثير منهم لا يستودعون

رسم بياني لحجم وهيكل القطاع المالي الإسلامي



مدخراتهم في هذا المصرف أو ذاك، بل يفضلون اكتنازها تحت الوسادة، أو ما شابه ذلك من المواضع المأمونة من وجهة نظرهم، رغبة منهم في ألا تتعرض مدخراتهم للرِجْس، الناجم عن أخذ الربا. وبتحفظهم هذا، كانت مدخراتهم عرضة لخسارة بعض قيمتها الحقيقية جراء الارتفاع المستمر الحاصل فيمستويات الأسعار. ودرج آخرون على اللجوء إلى مُقْرِضين يفرضون عليهم شروطا مُجْحِفَة، ويتقاضون منهم معدلات فائدة عالية جدا نسبيا، أو من خلال بيع مساكنهم، ودوابهم وما سوى ذلك من ثرواتهم البسيطة، وذلك لتمويل رحلة الحج. وإذا عادوا إلى ديارهم بعد قضاء حجهم، وقعوا في حرج بالغ، حيث يجدون أنفسهم وقد تراكمت عليهم الديون والفوائد الفاحشة، التي فُرضت عليهم، أو أنهم خسروا مصادر رزقهم بعدما باعوا هذه المصادر. وهنا، رأى أونكو عبد العزيز، أن غياب الفرص الادخارية، المدرة للفائدة، عامل جوهري لنشأة السلوكيات الضارة، من وجهة النظر الاقتصادية، الفردية والكلية. وانطلاقا من هذا التصور، عرض أونكو عبد العزيز على حكومة ماليزيا في العام ١٩٥٩، „خطة لتدارك الوضع الاقتصادي الخاص لمن يروم الحج مستقبلا"، علما أن هذه الخطة كانت قد غدت الأساس، الذي أسفر، في عام ١٩٦٣، عن نشأة «شركة مدخرات الحجاج» (Pilgrims Savings Corporation). وتطورت هذه الشركة فنشأ عنها تابونغ حاجي (Tabung Haji)، أي «صندوق الادخار للحج» (Pilgrims Fund Board)، الذي هو مؤسسة مالية، تهدف إلى استقطاب المدخرات، العائدة للأفراد الراغبين في أداء مناسك الحج، مستقبلا، والمتطلعين لاستثمار هذه المدخرات، بالأسلوب الحلال، وفي مشاريع غير محرمة شرعا. إن هذا الإجراء يمنح المدخرين ليس الثقة فحسب، بل ويتيح لهم، أيضا، تحقيق ارتفاع لاربوي في حساباتهم الادخارية. وإذا كان هذا الصندوق، قد بدا في أول نشأته، برنامجا متواضعا، مخصصا لمساعدة الفقراء، من سكان الأرياف في المقام الأول، إلا أنه تطور فيما بعدُ، وارتقى إلى إحدى كبرى المؤسسات الإسلامية المكلفة بإدارة الأصول في ماليزيا.

على صعيد آخر، كان أحمد النجار، قد صمم للمدينة المصرية ميت غمر، في العام ١٩٦٣، مشروعا متميز الأهمية، يهدف إلى تمويل مشاريع صغيرة، ومتوسطة الحجم، بلا فرض فوائد على الرأسمال المقترض. وكانت ركيزة انطلاقته، تنبع من ملاحظته، أن فقراء القرويين، يدخرون أيضا، شيئا من مداخيلهم، وذلك لمواجهة النفقات الناجمة مستقبلا (على سبيل المثال، المدخرات المخصصة لتغطية نفقات زواج الأبناء والبنات، أو لتغطية النفقات المحتملة، التي قد تنشأ، مستقبلا، جراء التعرض للأمراض، أو الإصابة بالعجز عند بلوغ سن الشيخوخة). بيد أن هؤلاء السكان كانوا قدر درجوا على الادخار بأسلوب لا نفع فيه، لا بالنسبة لمصلحتهم الخاصة، ولا بالنسبة لمصلحة الاقتصاد الوطني: فالمدخرون لا يكونون ثروة مالية (عن طريق إيداعهم مدخراتهم في دفاتر التوفير مثلا)، بل هم يفضلون الادخار في الثروات العينية، في ثروات من قبيل الذهب، والحلي أو في السلع الاستهلاكية المعمرة. ومعنى هذا، هو أنهم مجبرون على مراجعة التجار، من ناحية، لشراء هذه الأصول العينية منهم، ومن ناحية أخرى، لبيعهم إياها لهم حينما تستجد الحاجة إلى النقود السائلة. وهكذا يجني التجار منهم ربحا مضاعفا: عند البيع وعند الشراء. وكانت المعاملات المتعلقة بهذا الصنف من الادخار تكبد ليس المدخرين فحسب، بل والاقتصاد الوطني أيضا، تكاليف باهظة: فالنقد يجسد قوة شرائية، يجسد وسيلة لاقتناء مختلف السلع. وحينما تنتقل هذه القوة الشرائية (بواسطة المؤسسات المالية) من المدخرين إلى المشاريع، فإن هذه المشاريع ستكون قادرة على استثمارها في المجالات المنتجة، وتحقيق قدر معين من فائض قيمة. أما إذا استخدم المدخرون القوة الشرائية، لاقتناء «سلع ادخارية»، فإنها تنفد، ولا يعود لها مفعول بالنسبة للاستثمارات الإنتاجية. فمن وجهة النظر الاقتصادية، فإن تخصيص المدخرات لاقتناء السلع العينية، لا يجسد ادخارا بأي حال من الأحوال، إنه استهلاك ليس إلا. وهكذا، فلو غير المدخرون سلوكهم في تخصيص مدخراتهم، وفضلوا الثروة المالية (بهيئة دفاتر التوفير مثلا) على السلع العينية، لكان بالإمكان توجيه القوة الشرائية صوب استثمارات إنتاجية، ولكانوا قد ساهموا في تحقيق زيادة كبيرة في تراكم رأس المال الوطني، من غير الحاجة لتحقيق خفض حقيقي، في المستوى الراهن لاستهلاك المدخرين (الذين قد يجنون نفعا إضافيا، إذا ما انخفضت تكاليف المعاملات).

إلا أن إجراءَ تغيير في أساليب الادخار، يفترض وجود مؤسسات مالية، من صفاتها، أنها، من ناحية، في متناول السكان الريفيين، أي أنها منتشرة، بنحو ما، في محيط هذه الفئات، وأنها، من ناحية ثانية، تحظى بثقتهم أيضا. وإحدى شروط الثقة هو أن يرى المدخرون، بأم عيونهم، أن نقودهم مستثمرة بنحو جيد وسليم. وتماشيا مع هذا الشرط، تم تخصيص جزء معتبر، من النقد المُدخر، لتمويل المشاريع المحلية الصغيرة والمتوسطة الحجم. وكان الشرط الآخر، لكسب الثقة، يكمن في ألا تنتهك المؤسسات المالية المشاعر الدينية. وهكذا، وعلى خلفية هذا الشرط، تعين إهمال الفوائد على رأس المال كلية. وانطلاقا من كل ما سبق ذكره، وتأسيسا من الشرطين المذكورين، نجح النجار، من خلال فكرته المستندة على صناديق ادخار لا تتعامل بالفائدة، في أن يُحدث تغييرا ملموسا في سلوك المدخرين الريفيين، وفي أن يُجند مقادير معتبرة من القوة شرائية، لاستثمارها في إصلاح الظروف الاقتصادية السائدة في بلدية ميت غمر.

١.٢) تغيير النظام الاقتصادي القائم

تعود جذور المخططات النظرية، الساعية إلى تحقيق نظام اقتصادي إسلامي بحت، أي نظام اقتصادي قائم بحد ذاته، إلى أربعينيات القرن العشرين، أي حينما تشكلت بنحو ملموس، فكرة

تأسيس دولة إسلامية، عقب انسحاب المستعمر البريطاني من الهند. وكان الهدف هو تأسيس نظام اقتصادي، يختلف اختلافا جذريا، عن الأنظمة التي كانت معروفة وقتذاك: رأسمالية البريطانيين الاستعمارية والشيوعية السوفيتية، المعادية للأديان. وكانت دعائم هذا النظام تقوم، من ناحية، على المِلكية الخاصة وعلى القطاع الإنتاجي الخاص، ومن ناحية أخرى، على أن يعمل القطاع المصرفي بلا فائدة، وذلك انسجاما مع الأوامر والمبادئ الواردة في القرآن والسنة النبوية. والأمر الذي تجدر ملاحظته، هو أنه في العام ١٩٤٧، أي في زمن تأسيس باكستان، كانت مؤسسات هذه الدولة الإسلامية، بما في ذلك مؤسساتها الاقتصادية، دنيوية الطابع إلى حد كبير. من هنا، استمر الجدل حول النظام الاقتصادي المناسب. واكتسبت تأييدا واسعا، الخطة المقدمة من قبل محمد نجاة الله صدّيقي بنحو مخصوص، والقائمة على المشاركة في الربح والخسارة (Profit and Loss Sharing, PLS). وكانت فكرته ـ الرامية إلى استبدال التمويل القائم على الفائدة، بتمويل يعتمد على المشاركة، باعتبار أن المشاركة تجسد نوعا من أنواع التمويل من خلال الرأسمال الخاص ـ قد تكفل اقتصاديون مسلمون بتطويرها إلى نماذج منهجية، في سبعينات وثمانينات القرن المنصرم. وشاعت شهرة هذه النماذج باسم «نماذج مضاربة ثنائية»، وذلك لأن عقود المشاركة بالربح والخسارة، المقترحة لمعاملات التمويل والودائع المصرفية، تأتلف مع مضاربة المشاركة المرخص بها في الشريعة الإسلامية. وتطلق الأدبيات المتخصصة على هذه المؤسسات المالية لقب: مصارف إسلامية، علما أن هذه المصارف الإسلامية، العاملة وفق المشاركة بالربح والخسارة، تعتبر، في التحليل النظري، أكثر عدالة وكفاءة واستقرارا من النظام القائم على الفائدة. أضف إلى هذا، أنها يمكن أن تشكل دفعة قوة للتطور الاقتصادي، ولتخفيض مستوى الفقر. إلا أن نظاما من هذا القبيل، لم ير النور بعدُ ولا حتى في بلد واحد، وأن الممارسات العملية، الدارجة في المصارف الإسلامية تبتعد ابتعادا شاسعا عن هذا النظام المثالي.

١.٣) المشاريع التجارية

في السنوات الأخيرة من سبعينات القرن العشرين، وفي مطلع ثمانينات القرن المنصرم، بدأ في مختلف البلدان الإسلامية، العملُ بنظام المصارف الإسلامية. وكان الكثير من المصارف الإسلامية الجيدة، قد رأى النور بفضل رجال أعمال، كانوا يعملون، من قبلُ، في المجالات التجارية أو في القطاع الإنشائي. ولا مندوحة لنا هاهنا، من أن نشير، بنحو مخصوص، إلى رواد من قبيل سعيد بن أحمد لوتاه، الذي أسس في عام ١٩٧٥، مصرف دبي الإسلامي (Dubai Islamic Bank)، وصلاح عبد الله كمال، الذي أخذ، ابتداء من عام ١٩٧٨، يؤسس العديد من مؤسسات مالية إسلامية في مختلف البلدان. إلا أن آفاق هذه المؤسسات المالية، تختلف اختلافا جوهريا عن آفاق الاقتصاديات الإسلامية. فبصفتهم تجارا ورجال أعمال ناشطين في القطاع الإنشائي، حصل هؤلاء على منافع كثيرة من الخدمات المالية الغزيرة، التي قدمتها لهم المصارف التقليدية. من هنا، لا غرو في أن يتطلع هؤلاء إلى أن يحصلوا على هذه الخدمات من مصارفهم الجديدة أيضا، ولكن انطلاقا من تحريم التعامل بالربا.

إن تطوير بضائع مالية لا تتعامل بالربا، بغية اعتمادها بديلا إسلاميا عن البضائع المالية التقليدية، كان من جملة المهمات، التي وقع عبؤها على عاتق بعض رجال القانون المسلمين. وركز هؤلاء جهودهم، على بدائل لا تتعامل بالفوائد، وذلك بغية اعتمادها في المؤسسات المالية الإسلامية، والتخلي كلية عن استخدام وسائل التمويل القائمة على الاقتراض بمعدل فائدة معلوم، متجاهلين موضوع المشاركة في الربح والخسارة (Profit and Loss Sharing, PLS)، وذلك لأن هذا الموضوع لم يكن ذا أهمية في المصارف التقليدية. وأضاف أو عدل خبراء الشريعة، عقود شراء وإيجار تقليدية، لا تُحَرِم اعتماد أساليب تمويل معينة (التمويل عن طريق البيع الآجل، أي البيع بالتقسيط على سبيل المثال) وأقروا حزمة أدوات تمويلية تتفق مع منطوق الشريعة الإسلامية، أعني حزمة تمويل تأخذ بالاعتبار مبدأ المشاركة في الربح والخسارة (سندات الدين)، وتراعي رغبة زبائن المصارف الإسلامية، بضرورة التعامل بتكاليف معلومة، وتستجيب لاهتمام المصارف بالحصول على عوائد ثابتة ومعلومة. حقا تبدو تكاليف وعوائد التمويل، في المنظور الاقتصادي، كما لو كانت فوائد على رأس المال، بيد أنها ـ وهذا هو الأمر المهم هاهنا ـ لا تبدو كذلك، من الناحية القانونية، بل هي تندرج في خانة أرباح تحققت على خلفية عقود تجارية أو عقود إيجار. إن عقود التمويل السائدة في المصارف الإسلامية هي: بيع المرابحة للآمر بالشراء والسَلَم الموازي والهجين، والاستصناع الموازي والإجارة المنتهية بالتمليك، والتورق والمرابحة في شراء وبيع السلع (commodity murabahah). والملاحظ هو أن هيمنة الأدوات القائمة على سندات الدين، في عمل المصارف الإسلامية، قد أهملها، ردحا من الزمن، أنصارُ النماذج التجريدية، المصممة لاقتصاد يعمل وفق المشاركة في الربح والخسارة. فلا تزال ثمة مساحة شاسعة من الاختلافات، بين النماذج القائمة على وجود رأسمال خاص يشارك بالربح والخسارة، ونماذج تعمل بسندات الدين، في الواقع العملي

٢. تقييمات زائفة

وكيفما كانت الحال، ما من شك في أن الفزع السائد في الغرب من الإسلام في تزايد مستمر، وأن مصطلح «النظام المالي ـ الإسلامي» مشحون بتصورات سلبية كثيرة في صفوف الكثير من المواطنين الغربيين. فالجهل والتحيز ضد الإسلام والمناخ العام المعادي للإسلام والتحريض السياسي المعادي، أسفر

عن تزايد تصورات باطلة، متطرفة في تقييمها السلبي للنظام المالي الإسلامي (أعني تصورات، ترى، مثلا، أن النظام المالي الإسلامي ليس سوى غش، ودعاية دينية مبطنة، وطفرة عظيمة إلى الوراء، وجهاد إسلامي مالي، أو نظام مخصص لتمويل الإرهاب). وغني عن البيان، أننا لا نستطيع تخصيص مقالة واحدة، لمناقشة كافة هذه التقييمات الزائفة، من كل الوجوه. من هنا، فإننا سنركز حديثنا على أربعة تصورات اقتصادية باطلة يرددها بعض المسلمين، ويتداولها مراقبون غير مسلمين يهتمون بالنظام المالي الإسلامي، ويذيعها زبائن يتعاملون مع مصارف إسلامية.

٢.١) تقاسم المخاطر؟

يرى البعض إن قوة النظام المالي الإسلامي، تكمن في مشاركة أرباب رأس المال في تحمل المخاطر، التي قد يتعرض لها المقترضون، من أصحاب المشاريع، وذلك بحكم تعاقدهم، على المشاركة بالربح والخسارة. بيد أن واقع الحال، يشهد على أن المشاركة بتحمل المخاطر، أمرٌ نادر التحقق في المجالات التطبيقية، الدارجة في النظام المصرفي الإسلامي. فبقدر تعلق الأمر بتمويل المستهلكين، فإن من مسلمات الأمر، هو أنه لا يوجد، هاهنا، ربح، يستطيع المصرف، المشاركة به. أما بخصوص تمويل المشاريع، فإن المصارف ترى أن مشاركتها بالربح والخسارة أمر ينطوي على مخاطر كبيرة، وأنه، أي التمويل، يسبب، علاوة على هذا، تكاليف باهظة بالنسبة لكثير من المشاريع. من هنا، يفضل الطرفان، تمويلا يقوم على عقود شراء واستئجار. إن تجاهل التمويل القائم على المشاركة بالربح والخسارة، لا يكمن سببه، في الجهل، أو في نوايا شريرة، يكنها بعض العاملين في المصارف. إن الأمر المحتمل هاهنا، هو أن سببه قد يكمن في أن تقاسم المخاطر، لا قيمة متميزة له، بالنسبة للمصارف التجارية الإسلامية، المتطلعة إلى تحقيق الأرباح، والعاملة في إطار أنظمة تتعامل بالفوائد. وتبقى هذه الحقيقة قائمة، حتى إن أخذنا بالاعتبار أن المنظرين من أصحاب الرؤى الكبيرة، لم يألوا جهدا في الإشادة بفضائل المشاركة بالربح والخسارة. عندما يتعلق الأمر بالمصارف الإسلامية، فإن صيغ التمويل المتعاملة بسندات الدين، والبعيدة كل البعد عن تقاسم المخاطر، أكثر جاذبية من الناحية التجارية المحضة. إن إعادة النظر بالبضائع والتقنيات التقليدية المتداولة، وإصلاح حالها، بنحو يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كان، في الواقع، رد فعل عقلاني، على التحولات المتحققة في الأسواق: فعموما يمكن القول، إن عدم اتسام التمويل القائم على المشاركة بالربح والخسارة، بجاذبية ذات بال، بالنسبة للمصارف، يكمن في أسباب مختلفة، من جملتها الافتقار إلى نظم محاسبية، يُعتد بها، أعني عدم وجود نظم متطورة لمسك الدفاتر في الكثير من البلدان النامية، وعدم التنسيق بين الآجال المختلفة؛ فالمبالغ النقدية، التي يستودعها زبائن المصارف لآجال قصيرة، تقابلها قروض طويلة الأجل، منحتها المصارف للمشاريع المختلفة، وفق أسلوب المشاركة بالربح والخسارة. على صعيد آخر، لاحظ أصحاب الخبرات العملية، بيسر، أن النظرية تعزو إلى النظام المالي الإسلامي (القائم على المشاركة بالربح والخسارة)، خصائص كثيرة تتسم بالجاذبية، (العدالة والاستقرار وتشجيع التنمية وما سوى ذلك من خصائص أخرى)، وأن هذه الخصائص، تصلح لأن تُستخدم للدعاية والإعلان، وتزويق الصورة أمام وسائل الإعلام أو لتزيين الكراسات المنوهة بخصائص المصرف المعني. وبهذا النحو، أخذ البعض يمزج الخصائص المثلى، التي يتسم بها نموذج معين، بالأوضاع السائدة في عمل المصارف الإسلامية، خالقين بذلك تصورات زائفة، وتقييمات باطلة، يصعب على المراقبين غير المطلعين على بواطن الأمر، فهمها والإحاطة بمكنونها.

٢.٢) هل ثمة أمر يستوجب ربط عمليات التمويل بالممتلكات العينية؟

يؤكد مناصرو النظام المالي الإسلامي، أن العقود الملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية، تستوجب، ضمنيا، ربط عمليات التمويل بالممتلكات (أو بحقوق المنفعة). فهذا الربط يمنع المضاربة، ويؤدي، بالتالي، إلى تمتع النظام المالي الإسلامي، باستقرار أكبر، مقارنة بالاستقرار السائد في النظام المالي التقليدي. إلا أن هذه الاستنتاجات لا تدعمها الحقائق السائدة على أرض الواقع.

إن الحقيقة الأكيدة، هي أن المؤسسات المالية الإسلامية غير مسموح لها المشاركة في عمليات المضاربات الدراجة في المتاجرة بالأوراق المالية، أي أنه محظور عليها المشاركة في مضاربات تسفر، في النظام التقليدي، عن مخاطر واضطرابات يصعب السيطرة عليها. إلا أن هذه الحقيقة لا تمنعنا، طبعا، من القول، بأن فقاعات المضاربة لا تقتصر، أبدا، على القطاع المالي فقط. فالمضاربات وفقاعات المضاربة تنشأ في أسواق المواد الخام وفي أسواق العقارات بنحو يكاد أن يكون دوريا، أي تنشأ في أسواق تنشط فيها مصارف إسلامية أيضا.

وثمة تحفظ ثان، يكمن أصله، في حقيقة أن كل عقد يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية، يمكن أن يكون، بحد ذاته، على ارتباط متين بأصل معين، بيد أن الأمر الذي تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو أن الأصل، يمكن أن يُستبعد، بنحو أو آخر، من محور المعاملات، في حالة وجود عقدين (أو أكثر)، كما هو موضح في المثال التالي: ففي مثل هذه الاتفاقيات، ليس لأي طرف مشارك اهتمام „حقيقي" بالأصل مدار التعاقد. ففي نهاية سلسلة المعاملات المتشابكة، يمكن أن يكون الأصل المعني في حوزة مالكه الأصلي ثانية، ويمكن أن يظل، من الناحية الحقيقية، في حوزته حتى نهاية سلسلة المعاملات. والتورق، هو واحد من أشهر الأمثلة على مثل هذه الاتفاقيات، التي يمكن شرحها من خلال المثال البسيط التالي: الطرف (أ) بحاجة ماسة، في هذا اليوم، إلى مبلغ نقدي، وأنه، ولهذا السبب، يوافق على التنازل، مستقبلا، عن مبلغ تزيد قيمته النقدية على قيمة المبلغ الذي

هو بحاجة له. وهكذا، نراه يقتني من المصرف (ب) أصلا، تبلغ قيمته السوقية الراهنة ١٠٠ يورو، ويجري تسليمه له يدا بيد، أي حاضرا بحاضر، بشرط أن يدفع مقابله بعد مضي عام واحد مبلغا قدره ١١٠ يورو. بحكم عقد مبرم بين الطرفين (أ و ب). ويقوم الطرف (أ)، من جانبه، ببيع الأصل للطرف (ج) مقابل مبلغ نقدي هو أدنى من قيمة الأصل في السوق، أو لنقل أنه يبيعه للطرف (ج) بسعر يبلغ ٩٥ يورو، وبشرط أن يسلمه حاضرا بحاضر، بحسب منطوق العقد المبرم بينهما (بين أ و ج). ومن ثم، يقوم الطرف (ج) بدوره، ببيع الأصل للمصرف (ب) بسعر السوق، أي بسعر يبلغ ١٠٠ يورو، وبشرط أن يسلمه للمصرف يدا بيد، أي فورا، بحسب منطوق العقد المبرم بين الطرفين (ج و ب). ولو افترضنا أن الأصل مدار الحديث هاهنا هو من معدن البلاتين، فلا مراء في أن المتاجرة به ستتم في بورصة لندن للمعادن (London Metal Exchange)، أي أن الصفقات المذكورة ستُنجز بالسرعة الإلكترونية، أي خلال ثوان معدودة، وستسفر عن النتائج التالية:

- الطرف (أ) يمتلك ٩٥ يورو، إلا أنه لا يمتلك، أصلا، وملزم بتسديد مبلغ، في المستقبل، للطرف (ب) لقاء عقد شراء بسعر آجل يبلغ ١١٠ يورو؛ من ناحية أخرى، صار الطرف (أ) ملزما بتسديد مبلغ تساوي قيمته الكلية ١٥ يورو (٥ يورو فورا و ١٠ يورو مستقبلا).
- للمصرف (ب) دَّينٌ بذمة (أ) يبلغ ١١٠ يورو، ويمتلك ذات الأصل، الذي كان يمتلكه في بداية الصفقات ـ أعني البلاتين، الذي باعه (أ) بسعر بلغ ١١٠ يورو والذي استعاد الطرف (ج) شراءه بسعر بلغ ١٠٠ يورو ـ؛ على صعيد آخر، بلغ الربح التجاري، المتحقق من خلال عقود الشراء المتشابكة، ١٠ يورو.
- السمسار (ج) لا يمتلك أصلا، لكنه حقق من خلال صفقة الشراء، التي نفذها (أ) وصفقة البيع إلى الطرف (ب) ـ أي من خلال الصفقتين اللتين تمتا بنحو مباشر وبالتعاقب ـ ربحا بلغت قيمته ٥ يورو.

إن صفقات من هذا القبيل كانت محل نقد شديد، وذلك لأنها تنطوي على ما هو شبيه بالفائدة، بالربا، المحرم بحسب أحكام الشريعة الإسلامية، علما أن هذا النوع من الصفقات، كان، في بادئ الأمر، مجرد تدبير استثنائي (مخصص، في المقام الأول، لتسوية الحسابات بين المصارف الإسلامية). وبرغم هذه الحقيقة، درج بعض المصارف الإسلامية على استخدام التورق وتركيبات مشابهة من قبيل المرابحة في شراء وبيع السلع، أو البيع بثمن آجل ـ في ماليزيا ـ، في معاملات مصرفية عادية أيضا.

وعموما، يمكن القول، إن التطبيق العملي للتورق، مثالٌ جيد للوقوف على مغزى ما نحن بصدد الحديث عنه، فمن خلال هذا المثال، يستطيع المرء، بيسر، وبنحو جيد، تسليط الضور على الجدل الدائر بشأن «صيغة ومحتوى» عقود البيع والشراء. فمن الناحية الشكلية، حقا، لا علاقة للتورق بالربا قطعا، فأساسه يكمن أصلا في عقود شراء سلعة ما. وبهذا المعنى، فلا المصرف ولا السمسار، يتقاضيان، بالمعنى القانوني، فوائد، بل هما يجنيان أرباحا تدرها عليهما صفقات تجارية. بيد أن واقع الحال يشهد أيضا، على أن محتوى وهدف مجمل الصفقة، هو القيام، في اليوم الراهن، بتقديم سيولة نقدية لقاء سعر ثابت، يتم دفعه مستقبلا، أي لقاء سعر، يبدو، من حيث جوهره الاقتصادي، كما لو كان فائدة تستوفى من المقترضين. إن صيغة العقود التجارية، كانت أمرا ضروريا، من ناحية، لمحاكاة الجوهر المميز للقروض الممنوحة بفائدة معينة، ومن ناحية ثانية، لتقليد خصائص هذه القروض، بنحو يتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية. فلو كانت المعاملة برمتها، قد عُرضت من قبل مصرف معين، كحزمة واحدة، في سياق النشاط المصرفي المعتاد، لكانت بصفتها „تورق منظم"، معاملة غير مجازة شرعا، بحسب وجهة نظر بعض أعلام الفقهاء المسلمين. ولكن، وطالما تمت الصفقة، فعلا، من خلال عقدين تجاريين منفصلين عن بعضهما ـ كما هي الحال في المثال ـ وما دام الأمر يشترط وجود رغبة شخصية لدى عميل المصرف، ويقتضي دخول السمسار (ج) على الخط بنحو مخصوص، يظل التورق، عندئذ، أمرا مجازا، ولكن مكروها.

٢.٣) هل الاستقرار خاصية من خصائص النظام المالي الإسلامي فعلا؟

إن ممارسات، من قبيل تنفيذ معاملات واسعة في أسواق العقارات، أي في أسواق تميل إلى نشأة فقاعات مضاربة، وعلى شاكلة صفقات تتكفل بتخصيص سيولة في سياق معاملات، هي شبيهة بقروض تُسدد عنها فوائدة معينة، لا تصلح، في المنظور العام، لتأكيد الزعم، أن النظام المالي الإسلامي ـ بفضل خصائصه الذاتية ـ أكثر استقرارا من الأنظمة التقليدية. إلا أن الأمر الملفت للنظر هاهنا، هو أن مؤيدي هذا الزعم، يستشهدون بالتجارب المستخلصة من الأزمة المالية العالمية العائدة إلى الحقبة الواقعة بين عام ٢٠٠٧ وعام ٢٠٠٩. ففيما انهار، في سياق هذه الأزمة، بعض أكبر وأشهر اللاعبين في النظام المالي الغربي، اجتازت المصارف الإسلامية، للوهلة الأولى، تداعيات هذه الأزمة بسلام. وإذا قلنا إنها اجتازت الأزمة بسلام في الوهلة الأولى، فما ذلك إلا للإشارة إلى أن الأزمة قد نشرت ظلالها على المصارف الإسلامية، في وقت لاحق، أي بعدما خيم الركود على الاقتصاد العالمي. وغني عن البيان، أننا هاهنا إزاء برهان، من ناحية، جدير بالملاحظة، ومن ناحية ثانية، لا يصلح بأي حال من الأحوال، للتدليل على اتصاف النظام المالي الإسلامي، بالاستقرار المزعوم: ففي الكثير من الاقتصاديات الناشئة، لم تجتاز المصارف الإسلامية فقط، التداعيات المباشرة للأزمة

المالية العالمية، بل والمصارف التقليدية أيضا ـ وذلك لأن تكامل هذه البلدان مع الاقتصاد المالي الدولي، ما كان قد قطع شوطا كبيرا. وحتى في بعض البلدان الغربية نفسها، أعني بلدانا من قبيل ألمانيا، التي تتوافر على حوالي ١٨٠٠ مصرف، يتمتع بالاستقلالية، من الناحية القانونية، نعم حتى في هذه البلدان، اجتاز العدد الأكبر من المصارف، الجولة الأولى من الأزمة، بسلام، وبلا أضرار ذات بال، في المنظور النسبي. وهكذا، فبقدر تعلق الأمر بحجومها وتحفظها واحتراسها من المشاركة في المضاربات الدائرة رحاها في أسواق المال الدولية،، والتركيز على الاقتصاد المحلي أو الإقليمي، وعلى تقديم الخدمات المصرفية النمطية للعملاء الدائمين، كانت ثمة أوجه شبه كثيرة بين العديد من المصارف الإسلامية وبيوت المال التقليدية. من هنا، فإن من حق المرء أن يقول، إن المتانة النسبية، التي اتصفت بها المجموعتان، ما كانت تعود إلى التزام المصارف الإسلامية بأحكام الشريعة الإسلامية، عند إبرام العقود، بل كانت تكمن، في انتهاج المجموعتين نموذجا اقتصاديا متشابها، فيما تنفذان من صفقات يومية.

٤.٢) هل يحتل النظام المالي الإسلامي موقع الريادة في الاقتصاد المالي الآخذ بالمبادئ الأخلاقية؟

ثمة تصور زائف جملة وتفصيلا، مفاده أن بيوت المال الإسلامية، مخصصة للمسلمين لا غير. وتكفل دعاة الاقتصاد المالي الإسلامي، في تصحيح هذا التصور، مشيرين إلى أن النظام المالي الإسلامي لا يفتح ذراعية لاستقبال كل فرد فحسب، بل هو ينطوي على معاني مغرية، حتى لغير المسلمين أيضا، أي حتى لغير المسلمين المهتمين بالتعامل مع مؤسسات مالية تراعي المبادئ الأخلاقية، والراغبين في توظيف ودائعهم بنحو يلبي متطلبات المحافظة على سلامة البيئة. لا بل أن بعض هؤلاء الدعاة ذهب إلى أبعد من هذا، ذهب إلى الزعم، بأن الاقتصاد المالي الإسلامي هو، اقتصاد مالي أخلاقي بطبيعته، وذلك لأنه يستند على القرآن والسنة، أي يستند على أساس ديني. وأُشير، بنحو مخصوص، في هذا السياق، إلى أن الإسلام يُحرم أشياء معينة وممارسات محددة. وتتدرج في قائمة الحرمات، الربا بنحو مخصوص، ولحم الخنزير والخمر والأدب الداعر والصور الخلاعية، والميسر، وكذلك مشتقات التبغ وأسلحة الدمار الشامل في حالات معينة. وبهذا المعنى، كان التصور العام، هو أن عملاء المصارف الإسلامية يعصمون أنفسهم من هذه المحرمات. كما لا تُستخدم أموالهم في مضاربات مالية، وأنها، بالتالي، تلبي متطلبات المبادئ الأخلاقية. وكان أصحاب الشأن يتوقعون، أن تساهم هذه المزية في النظام المالي الإسلامي، في استقطاب زبائن غير مسلمين، استخلصوا من الأزمة المالية، نتيجة مفادها، أن العديد من المصارف الغربية، غامرت بأموال زبائنها في «صالة القمار» العالمية مكبدة إياهم خسائر فادحة.

حقا، لا يجافي هذا التصور حقائق الأمور، إلا أنه، مع هذا، يعمم رسالة متحيزة: رسالة تطالب الأفراد غير المسلمين، باللجوء إلى النظام المالي الإسلامي لإشباع رغبتهم في العثور على مصارف أخلاقية واستثمارات لا حرج من تحمل مسئوليتها. وفي هذا كله، ينسى متبنو هذا التصور، أن في الغرب، ثمة اقتصادا ماليا لم يلتزم بمراعاة المسائل الأخلاقية فحسب، بل وارتقى، أيضا، إلى مستويات متطورة جدا، وأنه، بالإضافة إلى ما سبق، قائم بحد ذاته، قائم كقطاع اقتصادي مستقل بنفسه، وقطع شوطا كبيرا في التخصص باستثمار الأموال بنحو مستديم وبقدر كبير من المسئولية. علما أن حجم هذا القطاع أكبر من حجم الاقتصاد المالي الإسلامي بأربعة أضعاف على أدنى تقدير (راجع بهذا الشأن الرسم البياني)، وأنه ينمو بمعدلات، لا تقل روعة عن معدلات النمو المتحققة في النظام المصرفي الإسلامي. على صعيد آخر، لا مندوحة من الإشارة، إلى أن الأساليب المطبقة في النظام المالي الغربي، أكثر تهذيبا وشفافية، مقارنة بما هو دراج حاليا في النظام المالي الإسلامي، هذا النظام، الذي يتحدد سلوكه من خلال قوائم سلبية طويلة تتضمن سلعا وصفقات محرمة شرعا، وعلامات تُرشد المرء إلى ماهية المشاريع والأصول الاقتصادية، الملوثة أرباحها بالربا بنحو أو آخر، أي التي هي كسب حرام بحسب أحكام الشريعة الإسلامية. وهكذا نلاحظ أن الخيارات المتبقية، المجازة شرعا، يتم انتخابها على ضوء معايير تجارية بحتة. وبالمقارنة، نلاحظ أن في الكثير من بيوت المال الغربية المنضوية تحت راية النظام المالي الأخلاقي، توجد، بالإضافة إلى ما سبق، قوائم إيجابية، مخصصة لتوجيه الاستثمارات صوب مجالات مفضلة، مجالات من قبيل المحافظة على الأوساط البيئية، وتحقيق جدارة أكبر في استخدام الطاقة أو تحقيق التطور المنشود في البلديات المختلفة. علاوة على هذا وذاك، يجري استخدام معايير أخلاقية مختلفة، عند تقويم وانتقاء مشروعات معينة، وعند محاولة التعرف على الشركات المدارة بنحو رشيد (الحوكمة) (corporate governance)، والناشطة بنجاح في مجالات اجتماعية محددة، ومسئوليات مختلفة تتعلق بموضوع المحافظة على سلامة البيئية (corporate social responsibility). وينطلق الانتقاء النهائي للمشاريع الاستثمارية (القادرة على تحقيق حد أدنى من الربحية)، من معايير الاستدامة مثلا، أو من معايير بيئية ومن آثارها الاجتماعية أو أهميتها بالنسبة لعملية النمو. إن الاقتصاد المالي الإسلامي، لا يزال بعيدا عن بلوغ هذا التنوع في المعايير المستخدمة.

إن المسافة الفاصلة بين النظام المالي الإسلامي والمعايير المتطورة الدارجة في الغرب، لا تزال كبيرة. وحتى إشعار آخر، فإن الأمر الأكثر احتمالا، هو أن يتعلم الاقتصاد المالي الإسلامي، من التقنيات والأساليب الغربية الدارجة في الاقتصاد المالي الأخلاقي، وليس العكس. ومما لا شك فيه، هو أنه يوجد في صفوف المستثمرين، الراغبين بمراعاة الجوانب الأخلاقية،

الكثير من الزبائن المحتملين من غير المسلمين. بيد أن الانفتاح على هؤلاء الأفراد يتطلب بذل المزيد من الجهود.

٣. تطور نحو الأفضل

إن الملخص أدناه لأهم البيانات الخاصة بالنظام المالي الإسلامي وأهميته النسبية على المستوى العالمي والهيكل، الذي بات عليه هذا النظام، يزيح الستار عما حقق الاقتصاد المالي الإسلامي من نمو رائع وتنوع معتبر. بيد أن هذا الاستنتاج مستخلص من صورة خاطفة لقطاع يتصف بدينامية معتبرة. إن العرض التالي، للخطوط العريضة لمبادرة متبناة من قبل الحكومة والمصرف المركزي في بلد إسلامي، يمكن أن تكون مثالا جيدا على هذه الدينامية، التي من خلالها بات ممكنا أن يقترب أداء الاقتصاد المالي الإسلامي من التطلعات المثالية المتبناة من قبل الرواد والاقتصاديين المسلمين، المهتمين بالمسائل التنموية.

٣.١) الأهمية النسبية والهيكل

بفضل ما حقق من نمو متواصل، ومعدلات نمو تربو على العشرة في المئة، تطور الاقتصاد المالي الإسلامي، خلال العقود الأربعة الأخيرة من السنين، إلى قطاع متنوع تبلغ قيمة أصوله حوالي ١٧٠٠ مليار دولار أمريكي. إلا أن هذه التطورات المحمودة، لا يجوز أن تحجب عن ناظرينا، أن هذا الاقتصاد المالي، لا يزال في مهده، مقارنة بالمستويات السائدة عالميا. فمقارنة بالصناعة المالية التقليدية، العالمية، والتي زادت قيمة أصولها على ١٠٠,٠٠٠ مليار دولار أمريكي، بكثير، لا يزال القطاع الإسلامي، متواضع الحجم. فقيمة أصوله تشكل حوالي ١,٥ بالمائة فقط من أصول مصارف العالم. على صعيد آخر، يجدر بنا أن نشير، إلى أن مقارنة من هذا القبيل، تحجب عن ناظرينا الأهمية، التي اكتسبها الاقتصاد المالي الإسلامي في هذا البلد الإسلامي أو ذاك. وبصرف النظر عن إيران والسودان ـ الدولتان اللتان حولتا مجمل نظامهما المالي، إلى نظام يقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية بالكامل ـ بلغت حصة المصارف الإسلامية في كل من الكويت وبروناي واليمن وقطر وماليزيا أكثر من ٢٠ بالمائة، وأنها، أي هذه الحصة، اقتربت (وبخطوات متسارعة إلى حد ما) من هذه النسبة في الإمارات العربية المتحدة وفي بنغلادش.

ويوضح الرسم البياني عرضا سريعا لهيكل الاقتصاد المالي الإسلامي، ولأقسامه: مصارف، صكوك (أوراق مالية ذات عوائد ثابتة)، صناديق، وتكافل (تأمينات). ويشكل القسم «مصارف»، أكبر قسم على الإطلاق؛ علما أن القسم المسمى صكوك، كان قد سجل أعلى معدلات نمو في السنوات الأخيرة. كما يوضح الرسم البياني «البنية التحتية» المتنوعة السائدة في الصناعة المالية الإسلامية، هذه الصناعة، التي تشتمل، من بين ما تشتمل عليه، على خدمات متخصصة بتقديم المعلومات، ومراكز بحثية، وشركات استشارية ووكالات للتصنيف الائتماني، تساهم الشركات الغربية فيها بقسط كبير.

٣.٢) دليل تهتدي به الأسواق

لقد بدأ النظام المصرفي في ماليزيا أعماله في عام ١٩٨٣. وابتداء من هذا التاريخ، مضت البلاد قدما في إنشاء نظام مالي إسلامي شامل ومتكامل (وموازٍ لما في البلاد من قطاع مالي تقليدي). ومن حق ماليزيا أن تفتخر بسجلها الرائع بما حققت في إطار النظام المالي الإسلامي، من تجديدات ومبادرات رائدة. ويمكننا، في هذا السياق، أن نشير إلى الموضوعات التالية، كمثال على ما حققته ماليزيا في المجال المعني هاهنا:

- تأسيس «تابونغ حاجي» وما حقق هذا الصندوق من نمو باهر،
- إنشاء هيئات وطنية مختصة بتقديم الإرشادات المتعلقة بالشريعة الإسلامية (Shari'ah Advisory Councils)، بصفتها أعلى هيئة يحق لها البت ـ بعد الاستئناس بتصورات المصرف المركزي، وبأفكار سلطة الرقابة على الأوراق المالية ـ في المسائل المتعلقة بالنظام المالي، إجازة فتح «نوافذ إسلامية» في المصارف التقليدية، والعمل، بعد مضي حوالي عشرين عاما، على ممارسة الضغط على المصارف، لتطوير النوافذ المتعاملة مع الشركات التابعة، أي مع مصارف إسلامية قائمة بحد ذاتها.
- إنشاء سوق للمعاملات المصرفية البينية، يتماشى مع مقاصد الشريعة الإسلامية، والعمل على تطوير أدوات نقدية مجازة شرعا،
- تأسيس أول جامعة إسلامية متخصصة بمسائل النظام المالي الإسلامي (International Centre for Education in Islamic Finance, INCEIF)، وتقديم عون قوي ومساعدة فعالة، عند تأسيس مجلس الخدمات المالية الإسلامية (Islamic Finance Services Board, IFSB)، باعتباره مؤسسة عالمية مكلفة بصياغة المعايير الضرورية لتوجيه الاقتصاد المالي الإسلامي،
- تنظيم وتطوير سوق الصكوك نحو الأفضل.

وبرغم كافة هذه المبادرات، لا يزال أسلوب عمل النظام المالي الإسلامي في ماليزيا، بعيدا جدا، عن بلوغ التصورات المثالية، التي دعا إليها الاقتصاديون المسلمون، أعني التصورات القائمة على مبدأ المشاركة بالربح والخسارة. وربما تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن العجز عن تحقيق هذه التصورات بالكامل، كثيرا ما يسفر عن نقد شديد في صفوف جمهور المواطنين. وعلى ما يبدو، أمسى هذا النقد يستحوذ على مسامع الحكومة والمصرف المركزي الماليزي، (بنك نيجارا، ماليزيا). فقانون الخدمات المالية الإسلامية (Islamic Financial Services Act)، العائد إلى العام ٢٠١٣، يضع حدا فاصلا بين الودائع الإسلامية،

والحسابات المصرفية الإسلامية المتعلقة بالنشاط الاستثماري، فالمصرف المركزي الماليزي يوضح بنحو لا لبس فيه أن:

الودائع الإسلامية هي نقود، استلمها المصرف المعني، في إطار عقود قرض أو وديعة. وبهذا المعنى، فإن المصرف المعني ملزم، بدفع هذه النقود إلى أصحابها بالكامل، وبلا نقصان، أي أن هذه الودائع يجب أن تبقى بمنأى عن المخاطر والمجازفات.

وأن تكاليف الاستثمار الإسلامي، يمكن أن تنشأ في إطار عقود المرابحة و المشاركة أو الوكالة. من هنا، فإن الأموال، التي تُسدد من خلال حساب مصرفي مخصص للاستثمار، تظل عرضة للمخاطر والمجازفات.

من ناحية أخرى، وفيما تستثمر المصارف الإسلامية أموال أصحاب الحسابات المصرفية الاستثمارية، فإن خسائر الاستثمار يجب أن يتحمل تغطيتها أصحاب الحسابات المصرفية. فالمصارف ملزمة بتسديد صافي قيمة الأموال، التي استلمتها، بعد طرح خسائر الاستثمار منها. وفي هذا السياق، صارت المصارف ملزمة، مستقبلا، بالإشارة، بلا لف ودوران، إلى المخاطر المحتملة، والتحذير بصريح العبارة، من مغبة تكبد خسائر معينة (أي أن المصارف صارت ملزمة بتنفيذ ما كانت تحاول تجاهله عن قصد سابقا). بالإضافة إلى هذا وذاك، تعين على المصارف، أن تفصح أمام العملاء، عن أهدافها الاستثمارية، واستراتيجياتها، ومكامن المخاطر المختلفة، وعن البيانات المستخلصة من السنوات المنصرمة، وعن تقديرات واقعية للوقائع المحتملة مستقبلا، وعن دقائق الأسلوب المنتهج في حساب وتوزيع الأرباح، التي تحققت من خلال الاستثمار. علما أن المصرف المركزي الماليزي، يمنع، بصريح العبارة، قيام المصارف الإسلامية بإدارة الأرباح والتلاعب بها، والتسوية بين الربح والخسارة، وذلك لأن إدارة الأرباح، كانت قد جعلت عملاء المصرف المعني، فيما مضى من الزمن، لا يشعرون بوجود اختلاف يُذكر، بين الحسابات المصرفية الإسلامية والحسابات الادخارية وحسابات الوديعة لأجل. لقد صارت المصارف الإسلامية مجبرة، الآن، على التحقق من ظروف كل واحد من عملائها، للتعرف على مدى صلاحية الحساب الاستثماري لأهداف هذا العميل أو ذاك، ومدى قدرة الواحد منهم على تحمل الخسارة المحتملة.

والأمر الذي لا شك فيه، هو أن حسابات الاستثمار الماليزية، ستكون، عمليا، وبناء على شكلها الظاهر، وجوهرها الكامن، بضائع مصرفية تقوم على المشاركة بالمخاطر. بيد أن هذا التطور، ما هو في الواقع، إلا خطوة أولى، على درب الوصول إلى النشاط المصرفي القائم على المشاركة بالربح والخسارة، أي أنه خطوة أولى على الاقتراب من الوضع المثالي، الذي تجسده المشاركة بالربح والخسارة. وهكذا، فإن كل ما في الأمر، هو أن يجري استكمال هذه الخطوة الأولى، بعمليات تمويل متزايدة، قائمة على المشاركة بالربح والخسارة. ولهذا الغرض، أعلن المصرف المركزي الماليزي في ربيع العام ٢٠١٥، عن إنشاء برنامج حساب استثمار (Investment Account Platform, IAP) مشيرا إلى أن هذا البرنامج يحظى بتأييد الرأي العام. والمطلوب من هذا البرنامج هو أن يكون وسيلة ناجعة، وأداة مناسبة، لتمكين المشاريع الصغيرة والمتوسطة الحجم ، من الدخول إلى موارد صندوق مشترك، من خلال السيولة، التي يحصل عليها، مما تدفعه المصارف الإسلامية من الأموال المتراكمة لديها في حسابات الاستثمار، ومن عمليات التمويل القائمة على المشاركة بالربح والخسارة. وغني عن البيان، أن صندوقا من هذا القبيل، يستطيع النهوض بعمليات تمويل، لا قدرة لمصرف واحد على النهوض بها، ويتوافر على قدرات تمكنه، أيضا، من تشغيل كادر متخصص بتقييم المشروعات، لا قدرة لمصرف واحد على تشغيله، وذلك بسبب كلفته الباهظة. علاوة على هذا وذاك، تنشأ، والحالة هذه، فرصٌ أفضل، لتوزيع وإدارة المخاطر المرتبطة بعمليات التمويل القائمة على المشاركة بالربح والخسارة، والتغلب على المعضلات، العسيرة على الحل حتى الآن، الناشئة عن عدم تعادل المعلومات والمؤشرات السلبية. وإذا كُتب النجاح لهذا المبادرة، فعلا، فما من شك، في أن الأداء المالي الإسلامي، سيقترب كثيرا، من التصورات المثالية، التي جادت بها قريحة أصحاب التصورات الخيالية، وتصورات الاقتصاديين المسلمين. ولسنا بحاجة للتأكيد، على أن الاقتصاد المالي الإسلامي، سيغدو عندئذ، قطاعا أكثر استقلالية وأعظم أداء ـ في ماليزيا على أدنى تقدير.

فولكر نينهاوس كان أستاذا للعلوم الاقتصادية في جامعة ترير وجامعة بوخوم، ورئيسا لجامعة ماربورغ في ألمانيا. نشر العديد من الدراسات والمقالات ذات الصلة بمسائل الاقتصاد والمالية والإسلامية.

ترجمة عدنان عباس علي

■ هناك من بين العلماء في الغرب الذين لا يخفون عداءهم للإسلام من يعتقد، من أنه هو الذي أدى بأتباعه إلى مستنقع التخلف والركود، عندما خنق لديهم كل مبادرة اقتصادية، بعكس ما حدث في المجتمعات الغربية بفضل الثورة الرأسمالية، والليبرالية الديمقراطية. قلائلٌ هم من بينهم، من يتعرضْ لإشكالية التقدم والتخلف لدينا على نحو من الإنصاف، واعتمادِ مقاييسَ أكثرَ علمية حول العلاقة القائمة بين العقائدِ في مجتمعاتنا من جهة، وواقعنا الاجتماعي من جهة أخرى.

الإسلام والاقتصاد

بين النظرية والتطبيق، سوريا مثالا

علي الصالح ALI AL-SALEH

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو لماذا إذن ازدهرت الرأسمالية، كعنوان للحداثة والتقدم في الأزمنة الحديثة في أوروبا، وفي غيرها من البلدان كاليابان مثلا، ولم يحدث الشيء نفسُه في بلدان الشرق الأوسط العربية، ومنها سوريا؟



بنك فيصل الإسلامي بالقاهرة.
Photo: Stefan Weidner

سأسرد فيما يلي بعضا من ملاحظاتي حول الموضوع، بدءا من عصر الحملات الصليبية، أو كما يسمها العرب حروب الفرنجة على سوريا التي تزامنت مع تباشير ولادةِ الميركانتيلية في الغرب التي أسست لاحقا للرأسمالية، مرورا بتاريخ سوريا العثماني، وانتهاء بدولة سوريا الحديثة التي نشأت في ظل الانتداب الفرنسي، واستقلالِها فيما بعد.

يشير بعض علماء الاجتماع الغربيين من أمثال ماكس فيبر، وسومبارت، وماركس أيضا، إلى أن الرأسمالية الحديثة، عنوانُ الازدهار والتقدم، وُلِدت من رحمي رأس المال التجاري، وقطاع التبادل المالي، في العصر الوسيط الأوروبي المتأخر. من المشاهد في هذه المرحلة، نشوءُ قطاعات مالية مماثلة بل رائدة في العالم الإسلامي القروسطي، مما يثبت أن الإسلام لم يشكل يوما عائقا للتطور في هذا الاتجاه. أما في بلاد الشام خلال فترة الحملات الصليبية، فيلاحظ تواجدَ قطاعات رأسمالية واضحة المعالم فيها، من تجارية ومالية، أي مباشرة خلال الفترة الميركانتيلية ما قبل الرأسمالية في الغرب. من جهة أخرى، ما زال الاعتقاد سائدا، من أن المرحلة الإقطاعية في التطور الاجتماعي، شكلت مؤشرا ضروريا على قرب الانتقال إلى المرحلة الرأسمالية، بل وأسست لها. هنا، يستدعي نشوء الدولة الإسلامية في تاريخ المنطقة، والشكل الذي اتخذته بشكل خاص في بلاد الشام خلال عصر الحملات الصليبية، الملاحظات التالية:

يختلف الإقطاع الإسلامي عموما عن مثيله في الغرب، فيما يلي:

بينما، عكس نشوء الإقطاع في الغرب بدء العودة لظهور نوع ما من التنظيم السياسي، والإداري في الأقاليم الأوروبية المختلفة، بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الموحّدة، جاء ظهور الإقطاع في الدولة الإسلامية، كمؤشر على بدء انحسار السلطة المركزية للدولة، وإلى تراجع إدارتها المالية، ونظامها الضريبي.

لم يتمّ هذا التطور نحو النظام الإقطاعي في الدولة الإسلامية، في مرحلة انحسار سيطرة الاقتصاد الريفي الذي يغلب عليه طابع الاستهلاك الذاتي، ويعيق تدفقا أوسع للسلع نحو السوق خارج الريف، كما كان حال مثيله الإقطاع الغربي. إذ بدأ الإقطاع في الظهور أيام الخلافة العباسية في القرن العاشر ميلادي، إبان مرحلة تاريخية شهدت نهضة تجارية كبرى في بلاد الرافدين، شكلت أكبر ثورة تجارية في التاريخ الإسلامي.

في بلاد الشام، تم هذا التحول التدريجي نحو النظام الإقطاعي في العصور اللاحقة، خلال مرحلة من الضعف الاقتصادي النسبي، وانحسار للتجارة السورية في الأبيض المتوسط، بسبب حصار السواحل السورية المتواصل من قبل الأسطول البيزنطي أولا، ومن بعده بسبب احتلال المرافئ البحرية على امتداد هذا الساحل من قبل الصليبيين، خلال قرنين من الزمن، وشبه انقطاع لسبل التجارة البرية في البلاد الشامية نتيجة الاحتلالات، والحروب. تعمق الإقطاع لاحقا، في بلاد الشام في ظل دولة المماليك فيها، عن طريق منح إقطاعيات غير وراثية لأمراءِ العسكر، تماما كما حصل في بدء النظام الإقطاعي في الغرب الذي تحولت فيه إلى إقطاعيات وراثية لاحقا بعد انهيار الامبراطورية الرومانية. في بلاد الشام، مُنحت الاقطاعيات، من أراض زراعية، ومن مرافق اقتصادية أخرى غيرها، لأمراء العسكر مقابل خدماتهم للدولة، لكن أيضا، لضمان إمداد خزينة الدولة بعوائدَ ماليةٍ ثابتة من الفائض المالي لهذه الاقطاعيات، في ظل رقابة مشددة للإدارة المملوكية المركزية، في كل من دمشق والقاهرة.

بكلمات أخرى، بينما ظهر الإقطاع في الغرب زمن ضعف السلطة المركزية، وسيطرةِ الاقتصاد الريفي هناك، كمصدر شبه وحيد للثروة، نرى هذا التحول يتم في دار الإسلام خلال سيطرة دولة مركزية قوية في بغداد، في ظل نشاط اقتصادي متعدد الألوان من زراعة، وتجارة، وحرف صناعية رائجة، ليصل في مرحلة لاحقة إلى نظام الإقطاعيات العسكرية في بلاد الشام، في ظل دولة المماليك المركزية القوية، لكن مع بدء أفول الأنشطة الاقتصادية المتعددة فيها، لأسباب تقع خارج العلاقة بعقيدة ما.

جرى عموما هذا التحرك في الدولة الإسلامية للأخذ بالنظام الإقطاعي، لأسباب مغايرة إذن لتلك التي تم بموجبها هذا التحول في أوروبا. في بلاد الشام، لم تعد موارد الدولة الإقليمية المالية اللازمة تكفي لمجابهة الأعباء المالية المتزايدة، الناتجة عن الغزو الصليبي، والهجمة المغولية المدمرة، بعد تراجع الإمكانات المادية للحكومة المركزية في بغداد. هكذا نرى، أنه بينما تحرك الأمراء الإقطاعيون في الغرب من الريف، حيث كانوا يتمركزون، نحو المدن للاستيلاء على موارد مالية إضافية لهم على حساب أهل المدن الأوروبية، بعد أن عجز الاقتصاد الريفي عن تغطية احتياجاتهم المالية المتزايدة، نرى أن الدولة في بلاد الشام تتحرك انطلاقا من الحواضر الإقليمية فيها، حيث تتمركز السلطة السياسية، باتجاه الريف، والمدن على حد سواء، لسد العجز الناشئ عن قصور النظام الضريبي السابق في تأمين الموارد المالية اللازمة للدولة، لدعم المجهود الحربي المتعاظم لها، بسبب خروج مرافئ حيوية اقتصاديا، من دائرة سيطرتها بفعل الاحتلال الصليبي، والغزو المغولي، وما نتج عن ذلك من تدمير، وتشريد، ونهب للموارد العينية، والمالية، على حد سواء. من المشاهد خلال هذه الفترة أيضا، أن كبار التجار، وملاك الأراضي في المدن الشامية، أي ما سمي لاحقا بالطبقة البرجوازية، لم تشارك في الحكم والسلطة، بينما نرى أقرانهم في المدن الإيطالية في ذلك الحين، بل وفي المدن الشامية تحت السيطرة الصليبية، يشاركون الأمراء الإقطاعيين في إدارة شؤون الإمارات الصليبية، السياسية، والاقتصادية، على حد سواء.

لن أتطرقَ في هذا الموضع إلى تفاصيل أكثر بهذا الشأن. لكني، أكتفي بالقول بأن نمو سلطة برجوازيي المدن الإيطالية الاقتصادية والسياسية في ذلك الحين مثلا، لم يؤدِ هو الآخر إلى التحول نحو النظام الرأسمالي المشاهد في مدن الشمال الأوروبي في العصر الوسيط المتأخر. كما، لم يحدث تحول مشابه في الدولة البيزنطية التي كانت تسيطر على الملاحة في الأبيض المتوسط قبل الفتح العثماني، ولا في المملكة الإسبانية بعد اكتشاف أمريكا ونهب ذهبها. أي، أن عدم التحول إلى النمط الرأسمالي شمال - أوروبي، لم يحدث في حوض البحر الأبيض المتوسط خلال تلك الحقبة التاريخية، بسبب عقيدة دينية بعينها. كما أن القول بأن أسباب التحول نحو الرأسمالية في الشمال الأوروبي جاءت حصرا، كما يظن البعض، نتيجة للمجابهة التي حصلت هناك بين نظام الإنتاج الإقطاعي المتأخر، والطبقة البرجوازية الناهضة في المدن الأوروبية، فما زال ذلك قيد البحث والتمحيص، ولم يجد بعد الجوابَ الشافي عليه.

بكلمات قليلة أخرى: لم تلعب العقيدة، ولا حتى وجود طبقة برجوازية بمواجهة إقطاع من نوع معين أو عدمها، المحرك الكافي، والوافي، في نشوء الرأسمالية، وما تولد عنها من تقدم وازدهار لمجتمعاتها في الغرب.

إضافة إلى ما تقدم، يمكن القول أيضا دون إيراد تفاصيل هنا أيضا لذلك، إن تأثير العقيدة الدينية على مجريات الحياة الاقتصادية في بلاد الشام خلال الحملات الصليبية بقي محدودا، وإنه عندما كان ينشأ هناك تضارب بين النظرية والتطبيق، كانت الغلبة لتلبية متطلبات المجتمع أولا، على ما

عداها في مواجهة التحديات يومها. كما أن بنية العالم الإسلامي الاجتماعية يومها، كانت مماثلة إلى حد كبير لمثيلاتها في أوروبا، وكذلك أيضا لمثيلاتها في الصين، واليابان، والهند، قبل حدوث الصدمة الاستعمارية الأوروبية. أما، ما جرى بعد ذلك في الأزمنة الحديثة، من تطور اقتصادي في العالم الإسلامي مغاير لما تم في أوروبا، فمرد ذلك، هو أيضا، لأسباب قبل كل شيء دنيوية، سنتكلم عن بعضها فيما يلي:

شكلت الدولة العثمانية حتى مطلع القرن التاسع عشر، الملاذ وخط الدفاع الأخير لغالبية من بقي من الشعوب الإسلامية خارج السيطرة الاستعمارية الأوروبية. كما، أنها كانت السباقة في اتخاذ الخطوات الأولى نحو التحديث، مخالفة أحيانا في ذلك أحكام الشريعة الإسلامية نفسها.

حاول العثمانيون بعد معاهدة صلح كارلوفيتز مع الإمبراطورية النمساوية، خلال الفترة من ١٧٠٠ إلى ١٩١٤، تقوية السلطة المركزية للدولة في مواجهة الضغط الأوروبي، السياسي، والعسكري المتزايد، تماما كما حصل سابقا في بلاد الشام أيام الحملات الصليبية. صاحب هذا التوجه على الصعيد الاقتصادي للدولة، ظهور تدريجي لما يمكن دعوته بـ «رأسمالية الأطراف»، مقابل ما اصطلح على تسميته برأسمالية المركز الأوروبي. كان الدافع لذلك، هنا أيضا، حاجة الدولة العثمانية لاستنهاض عائدات مالية إضافية. فلجأت بدءا من القرن السابع عشر، إلى تحويل الإقطاعيات الزراعية المدعوة بأراضي التمار، والمكافئة من حيث المبدأ إلى شبيهاتها زمن المماليك، إلى إقطاعيات وراثية. كما منحت الدولة ملتزمي الأراضي الأميرية حق التصرف بها، من بيع وتوريث، للهدف نفسه. بمعنى آخر، جاءت حركة الخصخصة هذه، ونمو الملكية الخاصة في ولايات الدولة العثمانية، كمؤشر أوّلي نحو الاتجاه إلى اقتصاد السوق الرأسمالية، قبل مرحلة سيطرة الاستعمار الأوروبي المباشرة على بلادنا، وادعائه بأنه هو من أحضر معه تباشير النهضة والتحديث.

مع ذلك، شاهد منتصف القرن التاسع عشر نقطة تحول أكيدة على صعيد السلطة، والمجتمع المدني في الإمبراطورية العثمانية. إذ دفع بحث الدولة عن مصادر مالية إضافية، وتراكم ديونها الخارجية لمصلحة الدائنين الأوروبيين، إلى إتباع أنظمة ضريبية جديدة. كما ضغط هؤلاء الرأسماليون الأوروبيون، في إطار سياسة تسربهم إلى جسم الرجل المريض، كما كانوا يدعون الدولة العثمانية، باتجاه الاستمرار في خصخصة الزراعة، وزيادة سقف الحيازات الزراعية، لمصلحة قلة من كبار الملاك على حساب الفلاحين مالكي الأرض الحقيقيين. هدف الدائنون الأوروبيون من وراء ذلك، حث الحكومة العثمانية من جهة، على توسيع الصحن الضريبي، لكي يضمنوا قبل كل شيء حصولهم على ديونهم من عائدات الخزينة الإضافية. لكن، أيضا لدعم نشوء طبقة من كبار الملاك يستطيعون هم التأثير عليهم، عن طريق إلحاقهم مباشرة بالسوق الرأسمالية العالمية التي يسيطرون عليهم خارج رقابة الدولة، بواسطة دفعهم، أولا، إلى تعميم زراعة المنتجات اللازمة للسوق الأوروبية، كالقطن والحرير، ومدهم بالقروض اللازمة لذلك، وبالتالي زيادة مديونيتهم، ومديونية الدولة نفسها المتراكمة أصلا عبر الاستدانة من السوق المالية الدولية.

أما في الولايات العثمانية السورية، فكان استملاك الفائض الزراعي من قبل الدولة فيها، أكثر تعقيدا وتشعبا. فقد تولت الولايات السورية بنفسها اتخاذ قرارات أساسية، مثل ترشيد التعرفة الجمركية على حركة البضائع، وإرساء قواعد ناظمة للتجارة. حدث ذلك أيضا، قبل قدوم المستعمر إلينا. فقد كان على الولايات السورية دفع مبالغ متزايدة لخزينة الدولة المركزية في اسطنبول، لمجابهة تكاليف حروب القرم، والبلقان، وتدفق اللاجئين بالملايين من الذين أجلوا عن ديارهم في البلقان، والقفقاس، إلى قلب الإمبراطورية في الأناضول، وعشرات الآلاف غيرهم من الذين قدموا إلى الولايات السورية، كالشركس، والأرناؤوط، والبشناق. كما شكلت الأرباح المدورة للشركات الأجنبية العاملة في الولايات السورية، والاحتياجات المالية المتزايدة لكبار الملاك، والتجار، في المدن ضغوطا إضافية، مما لم يترك في نهاية الأمر سوى قسم ضئيل من الفائض الزراعي، لكي يتراكم على شكل استثمارات مجدية اقتصاديا لهذه الولايات، ولباقي المواطنين فيها الذين كانوا يعانون ضنك العيش والحاجة.

يوضح ما تقدم، أن عملية التحديث الرأسمالي في الدولة العثمانية تمت في مرحلة أولى بمجهودها الخاص، عندما حاولت تنشيط القطاعات الرأسمالية التقليدية في اقتصادها. وما أن حل القرن التاسع عشر، وأصبح باديا كم هو مهم اللحاقُ بالثورة الصناعية، والاستمرار في عملية الإصلاحات الحيوية، كان الوقت قد فات. فقد أعاق عندها التفوق العسكري، والاقتصادي للإمبرياليين الأوروبيين، الدولة العثمانية عن الاستمرار في هذا المجال على نهج ما قام به محمد علي في مصر، بل قاموا أيضا بتحطيم التجربة المصرية نفسها، ومنعوا إبراهيم باشا من عملية تحديث الدولة العثمانية، عندما زحف بجيوشه عبر سوريا باتجاه اسطنبول عاصمة الإمبراطورية، من أجل ذلك.

لم تكن إذن، عقيدة الدولة الدينية في العهد العثماني، هي التي عرقلت تطورها. بل حدث ذلك بفعل سياسات، وأحداث دنيوية مستجدة، نتيجة المجابهة مع الامبريالية الأوروبية، وحاملها نظام الرأسمالية العالمية. مع ذلك، تجب الإشارة إلى أن الإسلام كما فهم في القرن العاشر ميلادي، لم يكن هو نفس الإسلام الذي عرَفته الفتوحات، أو إسلام الدولة العثمانية. كما أنه ليس هو ما نشاهده الآن في القرن الحادي والعشرين، من خلال الإسلام الجهادي، أو من خلال اجتهادات بعض المنظرين حاليا، كالدكتور محمد شحرور، والشيخ القرضاوي، وغيرهما كثر. كما، أنه

عندما نود أن نفهم ما حدث في الإسلام حتى الآن من تطور على الصعيد النظري، علينا أن لا نغفل بالمقابل ما زامن ذلك من تطورات اجتماعية، ومن تحولات طرأت على صعيد الجغرافيا السياسية، والعلاقة الجدلية القائمة بين النظرية والتطبيق.

نشأت الدولة السورية «العلمانية» الحديثة على أنقاض الدولة العثمانية، وعلى جزء من بلاد الشام، وضع كما هو معلوم، تحت الانتداب الفرنسي. فأين أصبحت النظرية بعد ذلك من التطبيق؟

حضرت فرنسا إلى سوريا في إطار صك الانتداب الذي كلفتها بتنفيذه «عصبة الأمم»، بهدف قيادة المجتمع السوري نحو الاستقلال، وإنشاء دولة حديثة. صحيح، أن دستور عام ١٩٢٠ للمملكة السورية العربية أيام الملك فيصل، ومن بعدها الدساتير التي صدرت أيام الانتداب الفرنسي، كانت الروح العلمانية فيها واضحة المعالم. مع ذلك، نصت كلها على أن الدولة السورية دين رئيسها الاسلام. كما التزمت دولة الانتداب الفرنسي أمام عصبة الأمم بالحفاظ على روح التشريعات التي كانت قائمة أيام الدولة العثمانية، وآخر خلافة اسلامية. هكذا، استمر العمل زمن الانتداب بضرائب الأعشار المفروضة وفق الشريعة الاسلامية، على إجمالي عائدات الأرض في سوريا التي اعتبرها المشرع العثماني قبل ذلك، أراضي فتح تخضع كلها دون استثناء إلى ضريبة العشر. كما أن الإجراءات التي اتخذتها سلطة الانتداب في مجال منح القروض الزراعية مثلا، جاء في مصلحة كبار ملاك الأراضي المقيمين أصلا في المدن، وفي مصلحة أحلافهم من أصحاب الصناعات الناشئة، وعلى حساب سكان الريف. هؤلاء، الذين تُركوا تحت رحمة المرابين الذين كانوا يتقاضون من المرابعين فوائد بلغت في بعض الأحيان ١٥٠٪، على الديون المقدمة لهم، من أموال القروض التي حصل عليها المرابون أصلا من البنوك الزراعية الحكومية بفوائد ميسرة، لم يمنعهم من ذلك لا دين يحرم التعامل بالربى كالدين الاسلامي، ولا دنيا. كما استمر العمل بقانون التجارة العثماني. هنا يمكن القول أيضا، من أن التركيبة الاجتماعية في سوريا، لم تتغير زمن الفرنسيين كثيرا عما كانت عليه في أواخرِ عهد العثمانيين. جاء الاستقلال وصدر دستور عام ١٩٥٠، ومن بعده دساتير أخرى، كان آخرها دستور عام ١٩٧٣، التي نصت كلها على أن دين رئيس الجمهورية الاسلام، ومن أن الفقه الاسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع. كان هذا يعني أيضا، أن هناك أكثر من مصدر تشريعي، مما فتح الباب لإمكانية إصدار تشريعات مدنية لا تتفق تماما مع الشريعة. ربما، ساعد في ذلك يومها نزعة مجتمعية تراثية دينية عامة غير متزمتة، وغير واضحة المعالم في مفهومها للعدالة الاجتماعية في سوريا.

من جهة أخرى، يجري الحديث منذ مدة عما يدعى بالاقتصاد الاسلامي المعاصر بشقيه، الانتاجي، والمالي. في رأيي، أن الاقتصاد الاسلامي المعاصر، بالرغم من بعض الاعتبارات، والقيم الأخلاقية الخاصة به التي تستلهم الشريعة، إلا أنه كغيره من الاقتصادات الأخرى التي ظهرت في القرن العشرين، من اشتراكية، وشيوعية، وفاشية، بقيت تدور كلها في فلك النظام الرأسمالي الأم، شاءت أم أبت، خاصة في عصر العولمة، دون أن تشكل له بديلا آخر مقنعا. أي، أنها ما انفكت تابعة للنظام الرأسمالي، عبر هيمنته المطلقة على التجارة العالمية، وعلى السوق المالية الدولية، مما يجعلها تأتمر في نهاية الأمر بشروط اللعبة التي يمليها عليها هذا النظام، إلا في بعض البنى الفرعية، وليس على مستوى البنى الأهم فيه. فالقوى المحركة في الحياة الاقتصادية في عصر العولمة، هي التي تجبر في نهاية الأمر العقائد، دينية كانت أم سياسية، على التكيف مع متطلبات واقع الشعوب الاجتماعي في القرن الواحد والعشرين، وليس العكس.

نكتفي هنا، بإشارة سريعة لبعض المرتكزات التي يعتمدها الاقتصاد الاسلامي المعاصر:

• في نظره، لا تلد النقود في حد ذاتها نقودا. بمعنى، أن النقود تزيد نتيجة الربح، أو تنقص بسبب الخسارة، عن طريق الاشتراك المباشر في النشاط الاقتصادي الحقيقي.

• كما أن الأصل في النقود، أن تستعمل إذن كأداة في النشاط الاقتصادي، وأن لا يتاجر بها كسلعة. بمعنى، أن الآلية الحقيقية هي «الربح»، وليس سعر «الفائدة». ويؤكد عدد ليس بالقليل من الاقتصاديين المعاصرين، أن سعر الفائدة يعد من أهم عوامل «عدم الاستقرار» في الاقتصاديات المعاصرة. فمثلا، تساءل «فريدمان»، أبو الاقتصاد النقدي المعاصر، في الثمانينات من القرن الماضي، عن „أسباب السلوك الطائش الذي لم يسبق له مثيل للاقتصاد الأمريكي"، ويرد على تساؤله بالقول بِ „إن الإجابة التي تخطر على البال هي السلوك الطائش المساوي له في أسعار الفائدة". فالتقلبات في سعر الفائدة تؤثر مباشرة في الأسواق المالية، فيسودها قدر كبير من الشكوك، مما ينعكس أثره في تقلبات حادة، وغير محسوبة في النشاط الاقتصادي الحقيقي. وهذا ما يؤكده أيضا بدورهم أتباع الاقتصاد الإسلامي، وقام عليه النظام المصرفي الإسلامي المعاصر. سارعت الكثير من البنوك الغربية في الدول النامية المتقدمة، إلى إنشاء فروع لها للمعاملات الإسلامية، أو «نوافذ» للتعامل الإسلامي. بل، إن بعضها أنشأ بنوكا إسلامية كاملة مستقلة عنها كسيتي بنك، وتشيس بنك. وهناك، ما لا يقل عن ٤٠ بنكا إسلاميا ومؤسسة نقدية إسلامية في الولايات المتحدة الأميركية وحدها. كما أن هناك بنوكا إسلامية، وفروعا ونوافذ للمعاملات الإسلامية في المملكة المتحدة، والدنمارك، وألمانيا، والنمسا، وفرنسا. قطعا، لم يتم ذلك نتيجة إيمان عقائدي بالفكرة، وإنما جاء استغلالا لجدواها المصرفية والاقتصادية.

ختاما، لا بد أيضا من الإشارة هنا إلى تجربة الاسلام الجهادي الاقتصادية حاليا، في ما يدعى بِ «الدولة الاسلامية في العراق والشام»، أي (داعش)، وإلى موقعها من النظرية والتطبيق لها، على الرغم من قصر المدة للحكم على ذلك، من خلال الوضع

المأساوي والكارثي الذي يمر به البلدان الممزقان.

مع إعلان تنظيم «الدولة الاسلامية» قيام دولة «الخلافة» في صيف ٢٠١٤، بدأ التنظيم بالقيام بالمهام الرسمية للدولة. تمثل أولها، بتحصيل وجباية الضرائب، وفرض الغرامات، دون أن يتحمل في البدء أعباء الدولة، من تأمين فرص العمل لرعاياه، وتقديم الخدمات الصحية لهم، أو بناء المستشفيات، والتعليم، أو تعبيد الطرق، وتشييد الجسور. لكن، تطبيق الشريعة شيء، وإقامة دولة للرعاية الاجتماعية يعني شيئا آخر. صحيح، أن أتباع التنظيم ربما لا يكترثون حاليا، من زاوية فلسفتهم الشمولية للأمور، بالرأي العام في المناطق التابعة لسيطرتهم التي تضم ثمانية ملايين من البشر. إلا، أن إدارة مجهودهم الحربي يتطلب في حد ذاته، جهدا ماليا متعاظما. كذلك، تلبية الاحتياجات البشرية لرعاياهم، تتطلب ولو في حدودها الدنيا إدارة اقتصادية فاعلة. كما، أن إقامة جهاز أمني متضخم في مناطق تنظيم «الدولة الاسلامية»، من أجل منع تسلل غير المرغوب فيهم، وزيادة حواجز التفتيش لمنع الهجرة المعاكسة لمناصريهم، نتيجة سوء الاحوال الاقتصادية المستجدة في مناطقهم، بسبب الحصار الاقتصادي، الاقليمي، والدولي لهم، يزيد كل ذلك من تكاليف مشروعهم. عام ٢٠١٤، ذكرت بعض التقارير أن تنظيم «الدولة الاسلامية»، كان يبيع برميل النفط المستخرج من الحقول تحت سيطرته، بثلاثين إلى أربعين دولارا. في وقت، كان سعره في السوق العالمية مئة دولار. حاليا، يبلغ سعر البرميل في السوق العالمية نفسها الأربعين دولارا، بعد تدهور أسعاره، إضافة إلى ازدياد خسائر التنظيم لفقدانه بعض آبار النفط نتيجة العمليات الحربية التي جرت مؤخرا. مجابهة كل هذه الأعباء، تدفع في أحيان كثيرة لأن يتجاوز التنظيم أحكام الشريعة، بالرغم من كل التزمت، والتحجر المذهبي الذي يبديه. فتنظيم «الدولة الاسلامية» يمنع التدخين، لكنه يسمح بتهريب الدخان عبر مناطقه، للحصول على عائدات إضافية بالدولارات. كما أنه فرض في مرحلة أولى، على سارقي ومهربي الآثار الذين يقومون بالحفر الجائر بحثا عنها، رسما يبلغ ٢٠٪ من قيمة الآثار المباعة، قبل أن يقوم هو بنفسه بمتابعة عملية التنقيب وبيع الآثار المنهوبة. كما زاد التنظيم من الضرائب المفروضة على السكان في الموصل، والرقة، في زمن تدهورت فيه الخدمات، وارتفعت أسعار الوقود، واضطر الناس لشراء المولدات، لإنتاج الكهرباء التي يحتاجونها بأنفسهم. كما أجبر آلاف الموظفين في الموصل الذين ما يزالون يحصلون على رواتبهم من الحكومة المركزية في بغداد، على تسليمه قسم من مستحقاتهم له. كما، لجأ التنظيم في آذار عام ٢٠١٥، إلى خصخصة مستشفى الموصل لتأمين عائدات مالية إضافية له. ليس، في كل ما تقدم ذكره علاقة بالشريعة، بل إن أغلبه يدخل تحت بند المكوس، أي تحت بند جباية الرسوم غير الشرعية المحرمة أصلا في الدين الاسلامي.

لم يقف التنظيم عند هذا الحد في خرقه لقواعد الدين الذي يعتقد بأنه يمثله، بل تعدى تصرفه حتى إلى امتهان أخلاقياته، وجوهر روحه، ورسالته. حافظ الاسلام طوال أربعة عشر قرنا على الذاكرة الحضارية لسوريا ما قبل الاسلام، قبل أن يحضر التنظيم ليدمر متعمدا أوابد تُدمُر التي هي جزء مشترك من التراث الحضاري للإنسانية جمعاء

خلاصة القول، لا يمكن تغيير واقع مجتمع ما بمحاولة تغيير وعيه، وثقافته من خارجه، ودون مراعاة لقوانينه الخاصة به، ودون احترام لقواعده الناظمة له. أي، أن ذلك لن يتم فقط بمشيئة من يأتون من خارجه، وبدون أي احترام لخصوصيته، حتى في عصر العولمة، والتكتلات الجغراسية الكبيرة، وعصر الأمميات سياسية كانت، أم دينية.

عموما، لا يتكون مجتمع ما، حول حزمة من التأويلات والرموز، والأهواء والظنون. بل يتشكل حول واقع محسوس، ومهام وواجبات، محلية ودولية، من غير الممكن له بدونها، الاستمرار والبقاء. تتصدرها علاقات الإنتاج، مادية كانت أم حسية، لأنها لسبب بسيط هي التي تشكل، وتحدد الوظائف الأساسية في المجتمع. بينما تكون الحوافز، والدوافع الفكرية، والإيديولوجيات، والأديان، والمذاهب الفلسفية، الخ، من أدوات الفكر، والتأطير الثقافي، وسيلة المجتمع للتعبير، ولتفسير كيفية إنتاج، وربما إعادة إنتاج المنظومة التي يعيش في كنفها، وكذلك لفهم بنيتها. أدوات الفكر هذه، „تعقل" المجتمع كما تعقل أشياءً غيره كثيرة، لكن لا تنتجه، هي تفلسفه. مع ذلك، لا يعني هذا القول نفيا كليا لتأثير العقائدِ، دينية كانت، أم سياسية، في الظواهرِ الاجتماعيةِ، ومنها الاقتصادية. إلا، أن هذه الأخيرة هي التي تجبر العقائدَ في نهاية الأمر خاصة في عصر العولمة، على التكيف مع المتطلبات الاجتماعية لواقع الشعوب، وليس العكس.

علي الصالح اقتصادي، باحث مشارك في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى IFPO في دمشق، حتى العام ٢٠١١. يتواجد حاليا في ألمانيا.

■ هل يمكننا إنشاء علاقة واقعية بين الرقص من جهة وبين الاقتصاد أو السياسة أوالنقد من جهة أخرى دون أن نقع في مصيدة الخيال كما يفعل فنّان طليعي عادة؟ هذا بالضبط ما تثبته المسرحية الراقصة „ميتومبا" Mitumba للفريق الألماني ـ العالمي „موفوار" Mouvoir. الناقد أرند فيزيمان يعرفنا على هذه المسرحية.

النظام العالمي الجديد للملابس

صنع في كينيا ـ مسرحية «ميتومبا» لشتيفاني تيرش

أرند فيزيمان ARND WESEMANN



مشهد من المسرحية الراقصة «ميتومبا» لـ شتيفاني تيرش.
Photo: Mouvoir.de

من المشاهد المعتادة في أوروبا، وخاصة في ألمانيا، تلك الحاويات المعدنية الضخمة، التي قد يصل ارتفاعها حتى المترين وتنتصب على جوانب الطرق بحوافّها الحادّة بانتظار أكياس الثياب والأحذية المستعملة. وتخصص هذه الحاويات للتبرع، إذ عادة ما يحشر الناس الثياب والأحذية فيها للمحتاجين. فإذا أغلقوا فاها الحديدي الثقيل أصدر صريرا حادّا مما يبعث الإحساس بأن المرء يغلق خزانة تحتوي على أشياء ثمينة يجب حفظها بحرص كبير. ولا شك أن من نسي محفظة نقوده في جيب سرواله قبل أن يلقي به فيها فقد فقدها إلى الأبد. ويكاد لا يعرف أحد على وجه الدقّة مصير هذه الثياب والأحذية. وقد كانت سابقا تحمل عبارات من نوع: «تبرّعات خيريّة» أي لأبناء السبيل واللاجئين وغيرهم من المحتاجين. أما الآن فإن الكثير منها لم يعد يحمل إلاّ هذه العبارة شديدة الحيادية التي تدل على الغرض الأصلي لحاوية من هذا النوع: «حاوية لإعادة التدوير».

تجديد القديم

غالبا ما يتم إرسال هذه الملابس إلى شرق أفريقيا لتوزيعها كتبرعّات في سياق الأعمال الخيرية. وقد استطاعت منظمة الصليب الأحمر الألماني وحدها أن تجمع حوالي ١٢ مليون يورو من هذا العمل في العام الماضي. هذه الميتومبا Mitumba ـ الثياب القديمة باللغة المحلية ـ تُعرض في الأسواق الكبرى في ممباسا ونيروبي. بيد أن هذه الثياب التي تُعرض هناك بالذات تثير اهتمام صناعات النسيج العالمية لأنّه قد تم العمل عليها تكبيرا أو تصغيرا أو تجميلا من قبل المئات من الخيّاطين المهرة مجموعات وأفرادا. وهؤلاء تودّ مصانع النسيج استخدامهم في المستقبل لينتجوا ثيابا جديدة في

تنزانيا وكينيا وإثيوبيا تنافس في أسعارها الرخيصة تلك التي تأتي إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية من بنغلادش وفييتنام، رغم الرخص المعروف لمنتجات هذين البلدين.

إذن فقد كان «سوق الرجل الصغير» هو الذي ألهم خبيرة الرقص شتيفاني تيرش (تعلّمته بالإضافة إلى دراستها لآداب اللغات اللاتينية والإعلام) فكرة هذه المسرحية التي استبدلت عمليّا خشبة المسرح بسوق للملابس حيث يساوم الراقصون بحيوية زبائنهم حول أسعار البضاعة، ويقوم هؤلاء بتجريب قطع الثياب التي يريدون شراءها. أي تماما كما هو الأمر في أسواق نيروبي الكبيرة غيكومبا ونغارا أو غيتوراي. قبل سنوات وصفت السيّدة تيرش هذه الأسواق على النحو التالي: „متاهات حقيقية تمتد عددا من الكيلومترات، حيث استطاع كلّ من البائعين أن يختصّ بنوع معيّن من الثياب. فهذا لا يبيع إلاّ السراويل البيض وذلك مختصّ بثياب الرضّع مثلا، والكل مستفيد لأنّهم وجدوا عملا على الأقل. ولا مشكلة في أن يرتدي الواحد ما كان آخرون قد ارتدوه من قبل. أشتري هناك بلوزة صغيرة من موديلات السبعينات بعشرين سنتا وأعود بها إلى المانيا لأبيعها هنا من جديد في أحد المتاجر الجيّدة للثياب المستعملة. ربّما استطعنا تمويل مشروعنا بهذه الطريقة". وفي الوقت الذي يبدو فيه هذا السوق أشبه بورشة صناعية كبيرة في أفريقيا لم يبق من هذا النوع من الأسواق في المانيا إلّا الشكل المصغّر لسوق الملابس المستعملة (سوق البالة أو سوق البراغيث). هذا السوق تنقله شتيفاني تيرش مرّة إلى متحف ما ومرّة أخرى إلى بهو مسرح دون أن تنسى تفصيلا من قبيل إعداد حجرة ارتجالية لتبديل الملابس مثلا. ويشارك الزوّار والجمهور في المساومة حول أسعار الثياب وفحصها لأن البعض قد لا تُعجبه القطع المعروضة إلى أن يبزغ فجأة من بين هؤلاء التجار الأفارقة والجمهور الأوروبي أحد عشر راقصا. شخصيّات تمثيلية ولكن في حدث حقيقي ينفتح كسؤال كبير حول العقليّات التي تكمن في أساس عملية إعادة القيمة إلى الأشياء المُهمَلة.

أزياء الرقص التي تصنعها الصدفة

ليست الملابس التي تتم „المساومة" عليها في هذا العرض مجهولة الأصل، فهي تبرّعات من الجيران كانت في خزائن ملابسهم. تتقصّى شتيفاني تيرش بلياقة عن الأسباب التي جعلت صاحبة هذه البلوزة تضحّي بها أو صاحب هذه البدلة يتخلى عنها. وهذه الثياب تذهب بعد ذلك إلى صندوق أزياء المسرح لينتقي منها كل راقص ما يحلو له بالصدفة المحضة. هذا التحوّل بحد ذاته يذكّرنا بما يحدث في مومباسا حيث تأتي يوميا أطنان من الثياب المستعملة لتطوف في المدينة والبلد لتحوّل عالم الناس إلى ما يشبه «سوق البالة»، حيث يأتي السوّاح والأوربيّون أيضا ليشتروا ما سيملؤون به متاجر الموضة التي يديرونها في بلدانهم. وهنا تبدو أفريقيا وكأنّ مهمّتها هي الغوص في هذه «النفايات» ـ وهو الوصف الحقيقي لها بأحد المعاني ـ لتصطاد ما فيها من «لؤلؤ» وتعيدها إلى الحياة. عملية «القيامة» هذه يتم «تكريمها» من خلال رقصة المومياء أو «الزومبي» بطريقة ملائمة وموحية. حيث تختال «البضاعة» التي تُعرض للمرة الثالثة للبيع على منصّة عرض أزياء مبدية حبا خاصّا للتشكيلات اللونيّة شديدة التنوّع. وثمة مزاد علني على قطع صغيرة جدا يجعل المرء ولو للحظات يتذكّر أسواق النخاسة القديمة، حتى ولو كانت البضاعة هي الثياب وليس من يلبسها.

تشتري كينيا ـ وفق الرواية التي تنقلها شتيفاني تيرش عن أحد المتسوّقين ـ حزما ضخمة من الثياب المستعملة والمشحونة في حاويات كبيرة ثم تبيعها لتجار وسطاء يقومون بالإشراف على عمليّات فرزها وتصنيفها وإجراء ما يلزم من عمل عليها لإعدادها للتوزيع من جديد. وهكذا تنشأ سلسلة مترابطة وطويلة من العمل الذي يخلق قيمة جديدة لتلك الثياب تمتد حتى القرى البعيدة في البلاد. في الوقت الذي تدور فيه إحدى الراقصات مدفوعة من الآخرين بلا حب أو رغبة وإن كانت تلعب في الواقع دور المحرّك لهذه الثقافة التجارية ذات البنية الشوفينية. إنها تمثّل المرأة الجائعة للموضة. فهذه المرأة تصبح هنا «حاملة للموضة» بالمعنى الحرفي. بل ويستمر تحميلها بثياب إضافية بشكل متكرّر بحيث «تتحجّر» كإيقونة ترمز إلى «بزنس الموضة» الذي يبدو بدائيا تماما.

تعاون مع معهد غوته

تم إنتاج مسرحية «ميتومبا» بالتعاون مع معهد غوته في نيروبي ومع وزارة الخارجية الألمانية في العام ٢٠١٢/١٣. وهي بمعالجة موضوع تجارة المواد المُستعملة تثير تداعيات تنتمي إلى المجال نفسه منها التجارة بقطع غيار السيارات بدلا من «قبرها»، بل وحتّى التجارة بالأعضاء البشرية مثلا. لقد شهدت حركة «التدوير» (Recycling) ازدهارا خاصّا منذ ثمانينات القرن الماضي في أوروبا باعتبارها تمدّ من عمر الأشياء وتساهم في حماية البيئة. لكنّ السيّدة تيرش تضيء الجوانب المعتّمة من هذه القضيّة في القارة الأفريقية الغنيّة بالثروات الطبيعية وإن كانت في الواقع لا تكاد تمتلكها فعلا، لكنّها تعود إلى استقبالها كنفايات آتية عبر أوروبا. أما الحركة البيئية في أوروبا فهي تهلّل لهذه الظاهرة باعتبارها نموذجا ناجحا لما تدعو له ولمبدأ سوق ـ لعالم ـ واحد. لاسيّما وأن البضاعة القادمة من أفريقيا تشبع في البيض شعورا أو رغبة في عودة الماضي الضائع. إن رؤية السيارات الألمانية القديمة التي سُحبت من شوارع ألمانيا منذ زمن بعيد وهي تسير في الشوارع الأفريقية يثير في السوّاح الحنين نفسه الذي تثيره الأسواق المكتظّة والتي تمور بالضجيج والحركة. إنّها تبعث شيئا من الحياة في ذكريات طفولة قديمة، أي قبل أن تحوّل أوروبا أسواقها إلى مراكز تسوّق حديثة التصميم ومكيّفة وخالية من التدخين لاستقبال الملابس التي يصنعها عمّال محلّيون في

بنغلادش والصين وتركيا. ثم لتبدأ رحلتها الأخيرة ـ ربّما ـ إلى نيروبي لتصبح «ميتومبا»، أو إلى هناك حيث تستطيع الشركات المهيمنة على السوق كشركة «أتش أند إم» أو «زارا» أو «بريمارك» في المستقبل القريب إعادتها إلى فضاء هذا العالم، وإن بأسعار الملابس المستعملة.

أرند فيزيمان محرر مجلة «Tanz» (الرقص) منذ عام ١٩٩٧ في برلين. أثار عمله الأخير «صنع في بنغلاديش» الكثير من الجدل حول موضوع الاستغلال في مجال الفن في أوروبا واستغلال العمالة الرخيصة في الصناعة في بلدان أخرى.

ترجمة: حسين شاويش

MOUVOIR

http://www.mouvoir.de

de

MOUVOIR

http://www.mouvoir.de/en/

en

■ توج يوزف بويز مفهومه للفن في عبارة „كل إنسان فنان"، مكثفاً في هذه الجملة جميع التيارات الرومانسية والأنتروبوصوفية في فلسفة حياة شاملة عنصرها الأساسي المشاركة. فماذا يمكن لفكرة المشاركة أن تقدمه للفن والعالم في سياق إشكاليات الاقتصاد العالمي الحالية؟

كل إنسان فنان

الأنتروبوصوفيا التشاركية لدى يوزف بويز

كونستانتين أداموبولوس KONSTANTIN ADAMOPOULOS

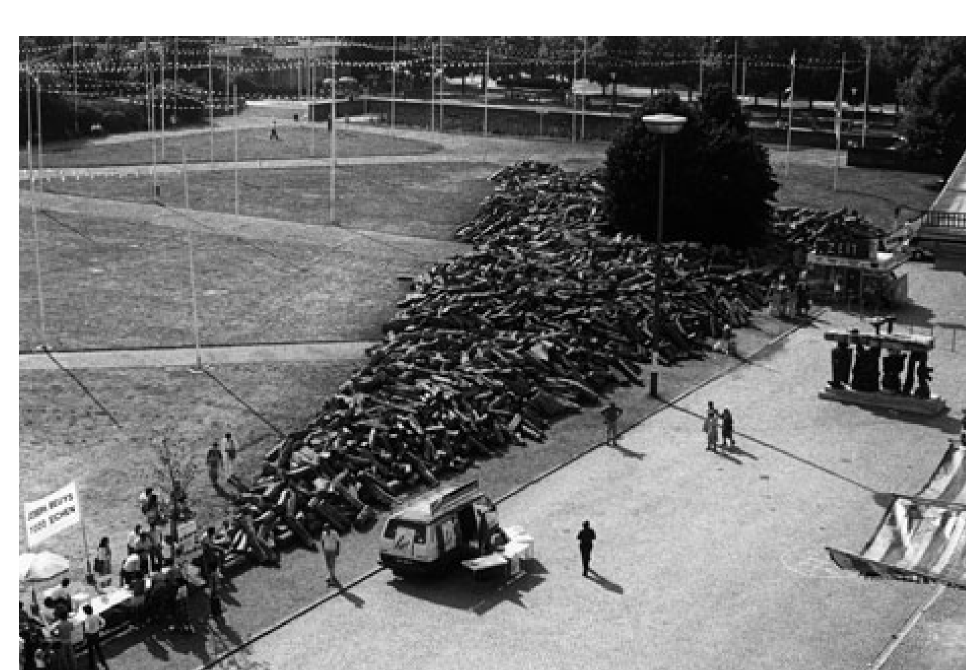
صاغ يوزف بويز مفهوما جديدا للفن، ينطوي أساسا على فهم قديم للإبداع الفني، لا يختزل في بعض العبقريات الفردية والفنون البصرية، حيث تتضمن رؤيته للفن كل البشر والحيوانات والعالمين المادي والميتافيزيقي كما يعبران عن نفسيهما على المستويين العلمي والروحاني. يقر بويز إذن أن „كل إنسان فنان".

كان الشاعر الرومانسي نوفاليس قد طرح هذه الفكرة في كتابه «الأمثال» ١٧٩٨: „على كل إنسان أن يكون فنانا". وجعل بويز من الموعظة ذاتها عملا فنيا بأن رفعها، بعد تجيير حاد، مرتبة أعلى بمعنى: أنت فنان سيرتك الذاتية (فليقم سلوكك على هذا الأساس).

كل الأشياء مقترنة في تواشج

اطلع بويز (١٩٢١ ـ ١٩٨٦) قبل الحرب العالمية الأولى على أفكار المصلح الاجتماعي والبيئي ومؤسس مذهب الأنتروبوصوفيا (الحكمة الإنسانية) رودولف شتاينر، بعد دراسة معمقة للعلوم الطبيعية ومنهجيتها، خاصة علم النبات وعلم الحيوان والجغرافيا. وبدأ منذ العام ١٩٤٦ بدراسة النحت في أكاديمية دوسلدورف للفنون، وعلى يدي أوارد ماتاريه منذ العام ١٩٤٧، حيث غدا تلميذه المفضل منذ ١٩٥١. قادته شكوكه في المفهوم التقليدي للفن وخطابه المقولب خلال الخمسينات إلى أزمة نفسية عميقة، تجاوزها بالعمل المرهق في الحقول والرسومات تحت رعاية عائلة فلاحين أنتروبوصوفية على نهر الراين السفلي. في هذه المرحلة من المعاناة والشك بالهوية اتضح له أنه خليق بتوسيع مفهوم الفن: لا بد من صياغة جميع مصالح المجتمع المشتركة انطلاقا من الفن كسلوك. الخلاق هو الإنسان الذي يتدبر أموره معتمدا على الحي والجامد، على الظاهر والباطن، على الداخل والخارج. ولاحظ كيف يتحقق هذا يوميا في التلوث البيئي مثلا أو من خلال الكوارث الطبيعية، في أزمة الرأسمالية أو في المعتقدات الدينية المتناقضة، وكذلك في منظور الحرية والكرامة والعدالة. لم يعد ثمة شيء يشكل „قضية خاصة" بعد، كل ما يحدث، يحدث مقترنا أي في تواشج مع الأشياء الأخرى.

بهذا المعنى حمل بويز بمفهومه «النحت الاجتماعي» الفرد والجماعة على السواء واجبا إبداعيا. وشرع أبواب الفن والإبداع الفردي على كلانية مفهومة بيئيا. قال في مقابلة أجريت معه عام ١٩٧٣ إن البيئة „لا تهمني مباشرة بالمعنى التنويري، لنقل «التلوث البيئي». أنا أهتم جدا بالبيئة لكن ليس فقط ببيئة المحيط الخارجي،



من مشروع ٧٠٠٠ شجرة بلوط لـ يوزف بويز
Stiftung 7000 Eichen..
www.7000eichen.de
Photo: Dieter Schwerdtle

بل أيضا بالبيئة الداخلية ـ الأفكار، المشاعر والقوى الدافعة ـ الطاقات الحقيقية للإنسان، التي لا نستطيع دونها تغيير المحيط المفروض علينا فرضا.". ماتحدث به شتاينر قبل خمسين عاما في كتابه «فلسفة الحرية» عن الفردانية الأخلاقية الداعية إلى السمو الروحي بالأفكار والمشاعر والرغبات.

قد يجوز أيضا تأويل هذا العرفان على النحو التالي: في كل إنسان يعيش شيء لا يعيش في آخر. الحياة الناجحة تعني تفعيل هذا الشيء الفردي الاستثنائي بشكل يفيد الجميع، ولتحقيق ذلك أحتاج إلى الجدل مع الآخرين لأكتشف من خلال الحوار قدراتي الذاتية. يحتاج التطور إلى هذه الخطوة وأن نتداعى إليها سوية، ما فيه شفاء من القلق والخوف مثلا. نحن كبشر قرائن في تواشج قبل اندماج البويضة والحيوانات المنوية إلى ما بعد وفاتنا، حيث يستمر فعل ما تنتجه حيواتنا ونخلفه من قوى وإنجازات مكتملة ومشاريع غير مكتملة. تتكشف لنا يوما بعد يوم أهداف ونضع على عاتقنا واجبات نسعى لتحقيقها وحلها مستقبلا، بذا نثري حاضرنا بالثقة ونجد لاحقا، وبأثر رجعي تفسيرات لماضينا تتجدد دائما. يتجاوز التشكيل الإبداعي بذلك الفن بالمعنى التقليدي، كما هي الحال في الموسيقى، في الأدب والموسيقى والعمارة الفن التشكيلي ويدفع كل فرد لخلق سيرته الذاتية، هو المنخرط بمجتمعه وأدواره، بقناعاته، حقائقه وأباطيله. وسّع بويز مهمة الفن هنا نحو التوجيه: دون الوعي بانخراطنا في قوى وظروف كونية يصعب علينا التقدم. وفي الآن ذاته يقوم سلوكنا (في أحسن الأحوال) بناء على بواعث باطنية ومعارف ذاتية ونصحح بعضنا البعض.

تشجير المدينة لا إدارتها

كان أول معرض فني كبير أحضره هو معرض دوكومنتا ٧ في كاسل. وأنا ابن الحادية والعشرين وصلت وأصدقائي ساحة فريدريش لنرى من فورنا أمام مبنى المعرض الرئيسي ٧ آلاف صخرة بازلتية متراكمة لا تخطئها العين، كانت أشبه بسور عملاق. بالعودة للصور أعرف اليوم أن تلك الصخور شكلت اسفينا يعلوه مثلث حاد. بلغ طول أعمدة البازلت، بوزن ٥٠ ـ ١٠٠ كغ للواحدة، بين متر ونصف إلى المترين لتتخذ أبعاداً إنسانية حقيقية. حين أعود إليها بالذاكرة أراها تولد بتشابهها في الشكل والمادة، وفرادتها في الوقت ذاته، إحساسا باحتمالات فكرية صُفت فوق بعضها بعضا. كتلة صخرية تشع بقوة بصرية هائلة، أمرٌ يتعلق بالكمون والأثر المتبادل بين المادة وشكلها الأسمى، بالأحرى تحولاتها. تأثيرها العفوي علي، قدراتها القاهرة مبرمة وتسلب اللب، كغضب كلي غلبني داخليا فأذهلني. مازلت أشعر إلى اليوم بهذه القوة ماديا ومعنويا، وتكاد تكلفني ما لا طاقة لي به.

كجزء من عمله الفني طالب بويز بنقل قطع الحجارة البالغ عددها سبعة آلاف من مركزها الرئيسي ونصبها في أنحاء المدينة. ارتكزت فكرته على زرع شجرة جديدة جانب كل نصب بقصد إتمام التفاعل بين المادة العضوية والطبيعة حتى موعد المعرض التالي، أي بعد خمس سنوات. إذن كانت رغبته مضاعفة عدد الأشجار في مدينة كاسل. بسبعة آلاف شجرة بلوط شغل بويز معرضي دوكومنتا ٧ و ٨ والزمن بينهما. كان شعار الفن الاجتماعي حينها: «تشجير المدينة لا إدارتها» ما كلفه احتجاج بل وهياج الكثيرين عليه وعلى عمله. اعتبر بويز عمله هذا فنا اجتماعيا وبيئيا بين الناس، وكإشارة على البدء نُصب في الساحة الرئيسية أول حجر منحوت من البازلت وزُرعت بجانبه أول شجرة. آنذاك بدت لي هذه المخاطرة عديمة الجدوى، ميؤوسا منها، مثيرة للشفقة وفي الآن ذاته جريئة، صارخة وسامية. فقد بدأ أحدهم، وبشكل جاد، مشروعا لا يستطيع إنجازه وحده، لا ماديا ولا إجرائيا. وضع بويز نفسه بكل ما أوتي من قوة تحت رحمة عدد لا يحصى من الناس. وعلق في فيلم وثائقي: „لهذا فأنا بالطبع أعتمد على الناس الذين أدركوا أن هذه الفكرة صحيحة بيئيا، أنها فن اجتماعي، فن بيئي." من الواضح أن هذه البادرة لم تؤثر فيّ وحدي، بل أحدثت فضيحة علنية مصحوبة بنقاشات من جميع الأطياف، شماتة ودفاع. رغم ذلك قبل سكان كاسل الدعوة، أو لهذا السبب تحديدا قبلوها. بدأ الجميع يفكر بالمشروع ابتداء برياض الأطفال مرورا بدور العجزة والجامعات، بل وحتى بلدية المدينة، فضلا عن المبادرات الحرة. هنا يصعب البت إن كان الجميع قد رأى في نفسه جزءا من عمل فني أكبر، جزءا من عضوية أم لا. المؤكد أن الغالبية تماهت مع الموضوع إيجابا بمبادرة واعية لزرع الأشجار. أقبل عدد لا يحصى من البشر لنقل أكوام الحجارة من أمام قاعة المعرض بمبادرة ذاتية. هكذا أُخذ فعل الفرد في كاسل على محمل الجد وتم تحويله إلى مبادرة جماعية مثالية، أي سلمه فرد إلى كثيرين نفذوه بطريقة لا مركزية لأجل ذواتهم، لأجل الكل. تحولت الصورة البدئية لكومة حجارة متراكمة إلى عدة نشاطات جماعية منظمة تزرع الأشجار في أرجاء المدينة. ستغدو المادة الحجرية التي ولدت في الأصل شعورا بالثقل الماحق أصغر فأصغر مقارنة بالأشجار النامية، التي مازالت تبعث الحياة بداهة في صورة مدينة كاسل.

الظروف قابلة للتغيير

ما هي الآثار المتوقعة من فكرة المشاركة؟ نخلق نحن البشر شروط المشاركة بأنفسنا وفق الأسئلة التي نطرحها: هل تزدهر أناي، هل تجد هويتي الروحية في هذه الظروف طريقها إلى مهمتها الأصلية، كما يستنتج فان دير مولن في كتابه «عمل القلب». في رأيه يقوم المجتمع المدني „على فكرة أن المواطنين الأحرار يتخذون مبادرات حرة تتجاوز حدود الدول والمنظمات". ينشأ في التفاعل الحر بين الحركات غير المؤسساتية والمبادرات الاجتماعية والقوى البشرية الفردية مستوى جديد من الإبداع

وبذلك يقوى قطاع اجتماعي ثالث إضافة إلى قطاعي سلطة الدولة والاقتصاد المهيمنين حتى الآن لوحدهما.

الظروف قابلة للتغيير: هل تمثل الثورة السلمية في ألمانيا الشرقية أواخر الثمانينات مثالا يحتذى بعد مرور ٢٥ عاما على هذا القول؟ حتى الآن لا تحظى المبادرات الذاتية اللانهائية وقواها الموحِّدة، التي أدت إلى انهيار جمهورية ألمانيا الشرقية كنظام لاشتراكية الدولة، بالتقييم الكافي كباعث فني إبداعي للحرية. لا تثق النخبة بالدفق الإبداعي النابع من الكثير من القوى المضطربة.

„بالنسبة لي لا داعي للسياسة. مفهوم الخلق في جميع المهام التي يتكلفها البشر على الأرض هو المفهوم الذي سوف يأتي أكله في المستقبل"، يقول بويز في مقابلته المذكورة أعلاه.

المشاركة الاقتصادية

انطلاقا من مفهوم بويز للفن نتعلم التالي عن العلاقة بين الاقتصاد والفن التشاركي: „الفعل الفني والاقتصادي جزء من ثقافة المجتمع الذي نعيش فيه هنا أو هناك، أمس أو اليوم. الخلق الفني والنشاط الاقتصادي على حد سواء شكلان للنشاط البشري ولهذا فهما يخضعان لعوامل إبداع تاريخية، اقليمية وعالمية متقلبة".

شعار «كل إنسان فنان»، لا يفترض أن يكون كل إنسان رساما، موسيقيا، معماريا، أديبا أو ممثلا، لكنه يعني أن الجميع ناشط بشكل خلاق في سيرته الذاتية. وبهذا المعنى فالسلبية ذاتها نشاط خلاق. بما أننا خلاقو (أو فنانو) سيرتنا الذاتية فإننا ماضون في سياقات تاريخية، اجتماعية، عقائدية ودينية، نساعد بسيرتنا وخلالها في تشكيلها وتغييرها، بأن نتقبل هذه الشروط، ندعمها، نتركها لهواها، نتجاهلها، نصححها، نشددها، نبشر بها ونهبها لأطفالنا بشكل أو بآخر، بوعي أو لاوعي. ورغم كل الأخطاء والانعطافات الممكنة، فإن غاية فعلنا الفردي هنا هي أن نكون مفيدين للكل.

وصف رودولف شتاينر التقاء البشر بالشعيرة. حتى قبل الولادة نعيش في علاقات، ومع الولادة نعلق في شبكة متضافرة من اللقاءات، التي يزداد إدراكنا لها. لا نتلقى أطر التواصل على غرار الوالدين والعائلة والجماعة سلبا فقط، إنما نساهم منذ البداية في خلقها. وتكون العواقب النفسية والطبية لهذا التفاعل قوية جدا بحيث لا نستطيع كفاية الإحاطة بها.

نتباحث أثناء اللقاء في الدنيوي والروحي، في ما يمدنا بأسباب الحياة وما نجسده في الآن ذاته. للجزم في الأمر: في جوهرها تساهم المشاركة منذ البداية في تشكيل وعينا بالعالم وبالقدر نفسه في بناء الأنا تبادليا، أي إما أن نكون في تشارك أو لا نكون موجودين.

يقوم الاقتصاد الرأسمالي على المخاوف والاحتياجات الفردية والجمعية ويفرض التنافس على هذا الأساس. هل يجب أن يبقى الأمر على ما هو عليه؟ هل يمكن أن يظل على هذا النحو؟ يواجهنا الاقتصاد التنافسي، الذي ندين له بأشياء كثيرة، بشكل متزايد مع البؤس الفردي والجمعي، مع تدمير الإبداع الروحي، مشاكل الموارد العالمية، التفاوت الشديد في توزيع هذه الموارد والثروات، وأخيرا مع التغيرات المناخية. حتى بات عالم الاقتصاد ذاته يقر بضرورة العلاقات والتنسيق خارج إطار «حدود التنافس» للاستمرار في الحياة. هنا لا بد أن تطرح علوم الاقتصاد سؤالا: كيف سيتم التحول من التنافس إلى التعاون؟

إذن فالاقتصاد الخير موضوع يهم الجميع، حتى لو تمت صياغته أو فهمه، أو التلاعب به هنا وهناك بأساليب مختلفة. ستكون مسألة البيئة القضية العالمية الأولى للبشرية، فجميعنا مشارك فيها، جميع «اللاعبين» سواء الخاضعين للاقتصاد كليا أو بنسبة أقل. في أي عالم نريد أن نعيش؟ لقد غدت المشاركة مهمة كل الأجيال.

كإنسان، أريد أن أشارك في تشكيل أو حتى تحويل عالمنا. وسواء شئت أم لا، فإنني شريك دائم في التحول اليومي في حياتي. هذا يتضمن أن أعبر مثلا عما لا أريده (بعد الآن)، مثلا مزارع الحيوانات الضخمة، الطاقة النووية ودكتاتورية الأحزاب. أود أن أعرب عن شكوكي وأسئلتي الشخصية حتى لو لم يكن لدي بديل (الآن). لكني لأجل هذا بحاجة لكل من سبقوني، كل من عاصرني وكل من سيأتي بعدي، أحتاج الإلهام الروحي والتواصل مع جميع الموجودات. أود أن أتحمل المسؤولية عن كل ما أقوله وأخلقه كإنسان، لأني أنا وحدي، الإنسان، مثل غيري قادر على تحمل المسؤولية. لا يستطيع منطق أي نظام، مهما كان مثاليا، أن يقوم بهذا عني ولا أستطيع التنازل عن مسؤوليتي. إن المشاركة، مهما كانت تفاصيلها غامضة، تعني مما تعنيه تقييم الثقافة الاجتماعية والسيرة الذاتية والفن والاقتصاد والروحانية. كيف تنبض المشاركة بين الناس بالحياة؟ كل فكرة مهمة.

كونستانتين أداموبولوس ناقد ومؤرخ. موضوعه المحوري في مجالي الفن والاقتصاد.

ترجمة: كاميران حوج

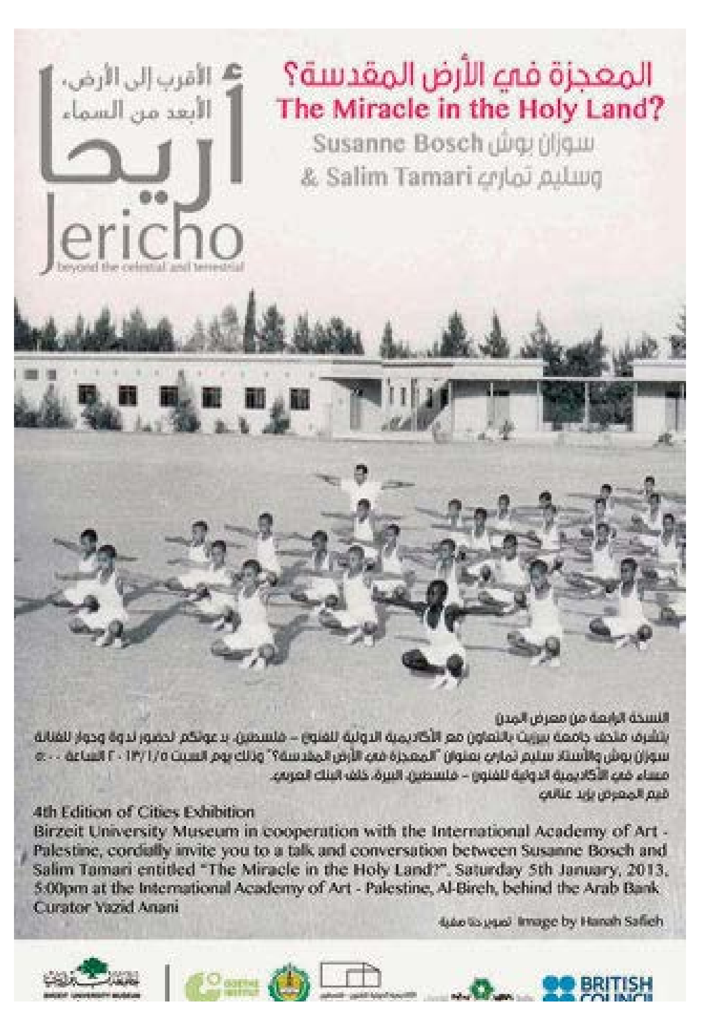
■ الفنّانة الألمانية سوزانه بوش تعرض في هذه المساهمة عملية نشوء مشروع المشاركة في الفنّ ومناقشته في الوقت الحاضر. وتشرح أسباب ميلها إلى هذا النمط من العمل الفنّي وأهداف هذا الشكل الفنيّ الجديد. وتوضح عبر أحد الأمثلة المستمدة من عملها في العالم الإسلامي كيف أنّها طبّقت هذا الشكل الفنيّ.

بين السياسة وعلم الجمال

المشاركة في الفن

سوزانه بوش SUSANNE BOSCH

منذ الآف السنين والفنّ التشكيلي يصنع ضروبا من «اليوتوبيا» فيما يتعلق بمحتواه، وتقول نظرية «النحت الاجتماعي» للفنّان يوزف بويز إنّ كلّ إنسان يمكن أن يساهم في رفاهية المجتمع عبر العمل الخلّاق ويمارس تأثيرا «نحتيّا» على المجتمع عبر عمله هذا. ولابد أنّ تسهم العمليات الفنيّة بفعّالية داخل المجتمع، ونعني بذلك التشكيل الإبداعي للمجتمع وليس الفنّ وحده. وقد



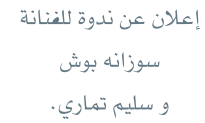
طرح كلاوس ليغيفي Leggewie وهارالد فلتسر Welzer عددا من الأسئلة المعبّرة والتي تحظى باهتمامي أيضا:

„كيف يمكن أن يكون ردّ فعل الأنظمة الديمقراطية عادلا ومستداما على الأزمات الاقتصادية والبيئية؟ إذ أنّ الأزمات المالية والاقتصادية وتحوّلات المناخ ونضوب الثروات الطبيعية ونهب مستقبل الأجيال القادمة تشكّل بؤرة انفجار اجتماعيّ لا نظير له. ويكشف تحليل الأزمات المتراكمة كيف أنّ الديمقراطية ستقع تحت سنابك القدر إذا لم يتم تجديدها على نحو جذريّ وتتحرر من ثقافة التبذير السائدة. وهل يمكن تحويل نظام يقوم على النمو الاقتصادي المطّرد إلى نظام بيئيّ واجتماعيّ يقوم على العدالة والحياة النوعية؟"

فمنذ سنوات طويلة وأنا أهتم باعتباري فنّانة بالمبادرات الفردية التي تتعامل مع قضايا تأمين المواد اللازمة للاستهلاك المحليّ والنشاط الاقتصاديّ التعاونيّ والتعليم المشترك. وتحاول هذه الحركة المتنامية عالميا بهدوء أن تقدّم إجابة على هذه التحديات الحالية الشاملة. وما تقوم به الحركة غير المتجانسة هو بالنسبة لي عمل فنيّ بمفهوم بويز، ويتفاعل على نحو مثير مع نمط الحياة الممكنة مستقبلا. وتنطلق هذه المبادرات من فكرة في الواقع، وتعني هذه الخطوة الدخول إلى عالم جديد تماما عبر المبادرة الفردية والعثور على الذات.

الأخذ والعطاء

وباعتباري فنّانة فإنني أهتم بالموقف والبنية والسبل التي تؤدي إلى تشكيل العالم معا كما نتمناه نحن، فيحافظ



إعلان عن ندوة للفنانة
سوزانه بوش
و سليم تماري.

على الحياة ويكون مسالما ورفيقا بالبيئة. وإلى جانب قدرتي الفنيّة فإنني أتعلّم باستمرار من هذه الحركات العالمية المتعلّقة بالوسائل والبنى والمواقف التي تتيح إمكانية العمل التضامنيّ المشترك. فأين يحدث هذا النشاط الذهني المشترك والعمل التعاونيّ والتنظيم الذاتي؟ وهل يرتبط ذلك بدرجة التطوّر الديمقراطي، وهل له علاقة بالديمقراطية أصلا؟

„إنّ أشكال المساهمة ونماذجها تنشأ مبدئيا عبر استياء الفنّانين من حالة الركون إلى الأمر الواقع. فالاستياء من الأطر الفنّية من ناحية والظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية من ناحية ثانية، بالإضافة إلى امتزاج هذه الظروف معا، كلّ ذلك كان ومازال إلى اليوم يمثّل أهمّ دافع للفنّان في رسم استراتيجيات بديلة وفنيّة وتشاركية على سبيل المثال فيما يتعلّق بالممارسة والتطوير والإنتاج والتوزيع (...)، وذلك في الوقت الذي تقف فيه هذه المحفزات والتساؤلات والاتصالات والأهداف الاجتماعية ـ السياسية في مركز الاهتمام".

وتصف المنظّرة ميون كوون Miwon Kwon في مقالة نشرتها عما ١٩٩٧ تجربتها حول عملية التغيّر الجديرة بالملاحظة والتي شهدتها الأشكال الفنيّة العملية في الأماكن العامة خلال السنوات الثلاثين الماضية. ويمكن التفريق وفقا لنظريتها بين ثلاث أطر نموذجية وهي:

„الفنّ في الأماكن العامة، والنصب التجريدية الحداثية في الفضاء الخارجي والتي «تجمّل» أو «تُغني» المكان المدينيّ، وخاصة تلك التي تنصب أمام المباني الحكومية أو العمارات المكتبية؛ والفنّ باعتباره فضاء عاما، وهو الفنّ الذي لا يخدم المشاريع المحددة بقدر ارتباطه بالمكان والذي يسعى إلى المزج المركّز بين الفنّ والمعمار، ويساهم به الفنّانون والفنّانات مع المسؤولين عن بناء المدن (من قطاعات المعمار وتصميم البيئة وتخطيط المدن والتصاميم المدينية الحديثة وإدارة البلديات) لتنفيذ المشاريع الدائمة في تطوير المدن، مثل الحدائق والساحات العامة والمباني والمتنزهات والبنايات السكنية وما إلى ذلك، بشكل مشترك في زمننا الراهن؛ وأخيرا الفنّ الذي يخدم المصلحة العامة، أو ما يسمى بـ New Genre Public Art، والذي يقوم على المشاريع المؤقتة عادة التي تتناول المواضيع الاجتماعية بشكل أشدّ عمقا أكثر من اهتمامها بالمحيط العمراني والتي تفضل التعاون المشترك مع مصممين مختصين يتعاونون مع الفئات الاجتماعية «المهمشة» ويعمل على تطوير الوعي السياسي للمجتمع".

هذه النماذج الثلاثة للفنّ في المكان العام، أو هذا الأنموذج الفكري والمرتبط بالمكان والسياق العام يعكس حسب رأي كوون حالة تحوّل معقدة للفنّ الذي يتجه نحو القضايا الاجتماعية:

„وهي انتقال مركز الثقل من البعد الجمالي إلى الشأن الاجتماعيّ، ومن التصوّر المنصب نحو غرض العمل الفنّي، إلى القضايا والأحداث السريعة الزوال، ومن التركيبات المستمرة، إلى التدخلات المؤقتة، ومن أولوية الإنتاج بصفته مصدر الدلالة والمعنى، إلى استيعاب الفنّ باعتباره مكانا للتفاعل الاجتماعي، وأخيرا من استقلالية الفرد الواحد، إلى توزيعه المتعدد بمفهوم المشاريع المشتركة".

قضية النوعية

مع أنّ نوعية القضايا السريعة الزوال التي تعرضنا لها هنا تحمل دلالة بالغة، فهناك الكثير من الفعاليات الفنيّة تتشبث بالإشارة إلى المكان المخصص للفنّ وحده، ولا تعتمد على الإمكانيات التي تكمن في التأثير المتبادل بين التأمل والإنتاج والتي أطلقت عليها ماري جين جاكوب Jacob وبالاستناد إلى يوزف بويز، عبارة „التوليد المشترك للطاقة".٥. وكما في جميع البنى التي تتيح درجات وأشكال من المساهمة مختلفة التركيز، فيمكن التأكيد على أنّ التواصل الاجتماعي والحوار والاحترام والتواضع وما إلى ذلك كلّما تجسّد بوعي ويتم إدراكها بوعي أيضا، فإنّ هذا المكان يكون أكثر انفتاحا، فيمنح المزيد من الثقة في قدرة المجتمع على العمل المتقن، فيساهم هذا المجتمع بنشاط أوسع. ونعني „بالمساهمة" بأنّه يصبح مجتمعا مسؤولا في نهاية المطاف ويدرك واجباته وحقوقه ويشارك باتخاذ القرارات بنشاط.

وتعرّف سيلكه فلدهوف Feldhoff عملية المساهمة في الفنّ بأنّ:

„العمل الفنّي يوصف بالعمل المشترك عندما يقدم عرضا للمشاركة الذهنية (أي الاستيعاب المحض للعمل الفنيّ) أو أنّه يدعو إلى المشاركة الاجتماعية (أي تشكيل الوعي واستيعاب القضايا الاجتماعية المحددة، والارتباط بآلية اتخاذ القرارات) أو إلى المشاركة الجسدية، أي المساهمة البدنية الملموسة والنشطة. وهناك عامل آخر يتمثّل في التركيز على آلية العمل نفسه وليس على إنتاج العمل بصورة منتهية. فالتركيز على الجوانب الاجتماعية، هو على العكس من ذلك، أمر يمكن مشاهدته دائما، لكنّ ذلك لا يعتبر بالضرورة عروضا للعمل المشترك. ويجب التفريق فيما يخصّ عامل (المشاركة الفعّالة) بالذات بين المشاركة التفاعلية والعمل الجمعيّ. ولا يراعي النقد ولا النظرية عملية التفريق هذه على الدوام. ويعود عدم وضوح المفهوم الذي يهمين على النقاش المرتبط بالمشاريع التشاركية إلى هذه الأسباب بالذات".

وأودّ العودة في هذا الموضع إلى ارتباطي بالحركة العالمية المستدامة مثلما أشرت إليها في مستهل مقالتي عبر نصّ كلاوس ليغفي. فالمقومات الأخلاقية المطبّقة هناك تقوم على فكرة الارتباط عبر المساهمة في المجتمع. ومشكلة السياق الفنّي الذي يتم التعامل به اليوم، بما ذلك سوق الفنّ، هو التمسّك الدائم بحقوق الملكية والتفرّد والاستقلالية الفنيّة، وهذه كلّها عناصر تفريقية فاصلة. وتمّت المطالبة مرارا بإلغاء هذه المقومات في المشاريع الفنيّة التشاركية، وتبقى قضية تحديد أماكن هذا

النوع من الفنّ وتقييمه ضمن إطار النظام الفنّي القائم حاليا، تبقى قضية مفتوحة. ويعيش الفنّانون والفنّانات الذين يعملون وفق مفهوم المساهمة في حالة تناقض هذين النظامين. وهم يواجهون خطر إقصاء أنفسهم من هذا النقاش أو ذاك. فهل يحقّ للمشروع الفنّي التشاركي ضمن إطار المتحف أو المهرجان، أو يجب عليه، أن يلعب دورا حتّى؟ وإذا كانت الإجابة بنعم فيكف سيصل إلى هناك ويبوّب بما يناسبه؟

فالعطاء والأخذ يشكلان قاعدة الارتباط والتعاون الفكري والإبداعي المشتركين. ويجب أن ينعكس هذا الموقف الذاتي في الشكل المعروض، أي عبر التأثير المتبادل بين المراقبة والإنتاج. والناس يمتلكون نظاما مرهف الإحساس إزاء الدعوات الحقيقية للمساهمة ويستطيعون التمييز بسرعة بين هذه الدعوات وتلك التي تحمل أهدافا أخرى لكنّها تناظرها بالشكل. ولهذا السبب فإنّ عواملَ مثل المصلحة والتنظيم المشجع على الدعوة أو المؤسسة وشروط الممولين ومطالب المشجعين الآخرين تلعب دورا حاسما بالنسبة لنجاح الممارسة الفنيّة.

جمالية العلاقات

تعتبر العلاقات في العمل الفنّي أمرا مركزيا، ويستخدم المرء مصطلح «جمالية العلاقات»٧، عندما يتحدث عن الفنّ التشاركي المتعلق بدوره «بقضايا الحبّ». وتمثل عناصر هذه الجمالية جزءا من الحياة اليومية وكذلك قسما من نصب فنّي غير مألوف، لأنّه غير مرئي في النهاية. ويصف بويز هذه الحالة بـ «النصب غير المرئي»، باعتبارها تشكيلا يحدث أولا في مكان العلاقة غير مرئيّ، قبل أن يتخذ شكلا ماديا ملموسا.

مؤرّخة الفنّ كلير بيشوب Bishop تفرّق بين استراتيجيتين فنّيتين لغرض فسح المجال الفنّي للمساهمة أو إتاحة هذا المجال: والأولى هي تطبيق الفنّ عمليا بحيث يبعث هذا التطبيق رسائل للتأثير الاجتماعي بمثابة بديل للظلم الاجتماعي. والثانية تتعلق بالمنطلق الفنّي الذي يواجه الموقف بقوانينه الخاصة من حيث المبدأ. وتنتمي تجربتي بلا شكّ إلى الفئة الأولى، مع أنّني احترم وعلى نحو بالغ التأثير الكبير الذي تمارسه الفرضية الثانية، وسأقدم فيما يلي مثلين على تطبيق عملي الفنّي.

مثل أريحـا

ما وراء السماء والأرض

4TH EDITION OF CITIES EXHIBITION, PALESTINE, 2011-2013

من خلال مشروع Changemakers تقدمت بطلب بيتاء على إعلان لمتحف بيرزيت في فلسطين. فكنت واحدة من خمسة فنّانين (هم بالإضافة لي: أياد عيسى وسماح حجّاوي وساره بدنغتون وشروق حرب) وتناولنا طيلة فترة الدعوة، وهي عام كامل تقريبا، قضية مدينة أريحا. وكانت العملية تنقسم إلى ثلاث مراحل وهي البحث الميداني في المدينة نفسها والتي نُشرت في كتاب، والتدخل التشاركي داخل المدينة وأخيرا إقامة معرض في متحف بيرزيت.

كان الفكرة الأساسية لمشروع Cities Exhibition الذي أسسته فيرا تاماري Tamari تهدف إلى لفت الانتباه إلى العدد الكبير من العلاقات بين الناس والمكان والزمان، وإبراز تفرّد كلّ مدينة فلسطينية في الوقت الراهن. ويحاول «معرض المدن» ومن خلال عرض قضية الحنين والفولكلور الفلسطيني إظهار الواقع الثقافي في الماضي والحاضر بشكل متزامن، وليس فقط التشديد على تفرّد مدن مثل أريحا، إنما طرح أسئلة الذاكرة والهوية والتحوّل الاجتماعي. وقد دعانا مدير المشروع يزيد عناني، نحن الفنّانين الخمسة، للاطلاع على أريحا عبر سلسلة من «الخطط».

وفي معرض البحث الذي تركز على معرفة السرّ الذي جعل هذا المكان يلعب ولا يزال دورا تاريخيا، واعتمادا على الأساليب الهندسية، تعرّفت عن طريق الصدفة على مشروع Arab Development Society (جمعية المشروع الإنشائي العربي) الذي كان مجهولا آنذاك. وقد أسس موسى علامي «جمعية المشروع الإنشائي العربي» من الخمسينات من القرن الماضي ومازال ناشطا جزئيا إلى يومنا هذا. وتكمن فكرة العمل التعاوني الاجتماعي المشترك وراء هذا المشروع والتعلّم الجماعي والسكن وإنتاج المواد الغذائية.

وكان مؤسس المشروع موسى علامي مقتنعا بوجود المياه الجوفية في غور الأردن. وحينما عثروا على المياه في قطعة الأرض الصحراوية وبعد شهور في حفر الآبار، تأسست هذه المنظمة الخيرية، بالإضافة إلى مدرسة للبستنة ومزرعة تجريبية، كانت تضمّ ثلاثمئة شخص؛ وتدربت أجيال من الفلسطينيين على مختلف المهن. ولم تزل هذه الجمعية التعاونية قائمة الآن بصفتها مزرعة لمنتجات الألبان والتمور والأسماك، وهي تورّد القسم الأكبر من منتجاتها إلى الضفة الغربية. ويعمل خمسة وستون شخصا في المزرعة وتقيم إحدى وعشرون عائلة في تلك المنطقة الواسعة.

التجوال الليليّ

أودّ هنا أن أتناول المساهمة في سلسلة الأعمال التي نشأت في أريحا: فقد وجهتُ دعوة في الثالث من تشرين الأول/ أكتوبر للمشاركة في مسيرة ليلية صامتة. فحضر سبعون شخصا في عين ديوك على جبل القرنطل. فسرنا صامتين عبر ريف أريحا مرتبطين ببضعنا البعض على شكل سلسلة ولأكثر من ثلاث ساعات. وبدأنا من الجبال وسرنا بمحاذاة قنوات الريّ وعبر الحقول إلى وصلنا إلى المحلّة السكنية ثمّ مركز مدينة أريحا، قبل

أن نتجه في المرحلة الأخيرة إلى المنطقة الصحراوية المستوية التي تؤدي إلى الأردن، لتنتهي الرحلة في مدرسة جمعية المشروع الإنشائي الخالية اليوم، حيث قطعنا صمتنا وتحدثنا عن هذه التجربة من خلال تجوالنا في المكان واختتمنا العمل بطعام العشاء في الهواء الطلق بعدما انخفضت حرارة الطقس.

كانت فعالية تفقّد المكان هذه مرتبطة بعملية الإنتاج الجمعي للمعرفة المكانية وإدراكها عبر التجربة. وخلقت المسيرة الصامتة التي لا يرى فيها المشارك سوى ظهر زميله الذي يسبقه شعورا بالتكاتف الاجتماعي دون التواصل اللغوي أو غير اللغوي. واتفقنا على القواعد العامة أثناء المسيرة وهي:

يجب التحلّي بالصمت المطلق
السير في خطّ واحد
متابعة الشخص الذي يسير في الأمام
إغلاق الهواتف الخلوية أو عدم استخدامها
عدم التقاط الصور
التوقف عن التدخين
عدم الاستجابة للأسئلة المباشرة للمشاة خارج المسيرة

وتوقفنا مرتين لشرب الماء والذهاب إلى المرافق الصحّية، وقمنا بذلك صامتين أيضا. ودوّن البعض ملاحظات كانت تطوف في مخيلته. فالسير في الظلام يحفّز الحواس وخاصة حاسة الشمّ والسمع واللمس. ويتيح الصمت فرصة أفضل للإصغاء إلى العالم الخارجي وإدراك «الضجيج» الداخلي أيضا. فالتجوال عبر المكان يخلق شكلا آخر من الارتباط به. وتولّد سرعة السير انطباعا مختلفا تماما عن المكان.

كنت أعلم من خلال فترات إقامتي المتعددة في هذا المكان بأنّ الاحتلال أجهز على رغبة الفلسطينيين في معايشة مكانهم الحياتي على نحو حثيث. فهم يقطعون المناطق أ و ب و ج بالسيّارة أو الحافلة أو لا يقطعونها أصلا. والفلسطينيون مرتبطون تاريخا ببلدهم زراعيا وثقافيا. فهم يجوبونه مع ماشيتهم ويعتلون المرتفعات في مواسم الحصاد خاصة، ولديهم ثروة كبيرة من المصطلحات في مجال الفنّ والأدب يصفون بها جمال بلدهم وطبيعته. والروح الفلسطينية راسخة جذورها في هذه الأرض، وقد خلّف انعدام فرصة التعرّف على البلد حالة من القطيعة المتعددة الأشكال. وبات مصدر المواد الغذائية وغيرها مجهولا. ولم يعد تحديد مناطق الأسر الفلسطينية وانحدارها أمرا يشغل الاهتمام، إذّ أنّ التنكّر للطبيعة والريف لا يحدث إلا بفعل منظور الابتعاد عن المكان.

معظم المشاركين كانوا من الضفة الغربية والكثير منهم جاؤوا من أريحا نفسها وبعضهم لم يتجوّل يوما في هذا المكان طيلة حياته. وأتاح هذا الإطار فرصة لأشخاص من مختلف الأعمار ومن كلا الجنسين لإدراك مجالهم الحياتي ضمن نطاق صغير.

وهنا بعض الانطباعات التي سجّلها المشاركون:

يبدو أنّ السير بصمت ليس عملا غير مألوف، ومع ذلك فهناك أمران حولا هذا السير إلى عمل فنّي تشاركي وهما:

الصياغة الواعية للإطار العام في مقوماته المرئية وغير المرئية باعتباره استعراضا يمكن أن يعيشه الجميع. وإذا ما كانت هناك منطقة لا يجوز قطعها لأسباب سياسية فإنّ مشروع السير الواعي يتضمن في هذا السياق عنصرا يعزز قوّة المجتمع المدني وقدرته على المقاومة المحليّة. وقد بدأ البعض بالسير الجماعي فيما بعد، بينما رسّخ البعض الآخر فرصة السير الجماعي في وعيه للمرّة الأولى. وبهذا الشكل أتيحت لي شخصيا الفرصة النادرة لإدراك هذا المكان الليليّ، وبكلّ طمأنينة.

سوزانه بوش فنّانة وباحثة، أستاذة في جامعة ألستر (Ulters) في بلفاست. وقد كتبت أطروحة الدكتوراه حول موضوع المشاركة الفنية والمجتمع المدني. وتتعاون دائما معه معهد غوته.
www.susannebosch.de

ترجمة: حسين الموزاني

■ التساؤل حول الطابع السياسي للفن يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم استقلاليته، وذلك بوصفه نظيرا تكميليا له. ودائما ما يُثَار هذا التساؤل في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية. وتختلف بالتالي الأجوبة عليه. ما بين: „الفن سياسي على الدوام" أو „لا يمكن للفن أن يكون سياسيا أبدا" أو „لا يجوز للفن أن يكون سياسيا أبدا" أو „ينبغي وأن يكون الفن سياسيا على الدوام". ما الدور الذي يُعزَى إلى الفن في إطار النظام السياسي؟ إنغو أريند يستعرض هنا مجريات مؤتمر عُقِدَ في برلين وعكس تحولا موحيا في رؤية النخبة المثقفة اليسارية.

أنصار الحسية

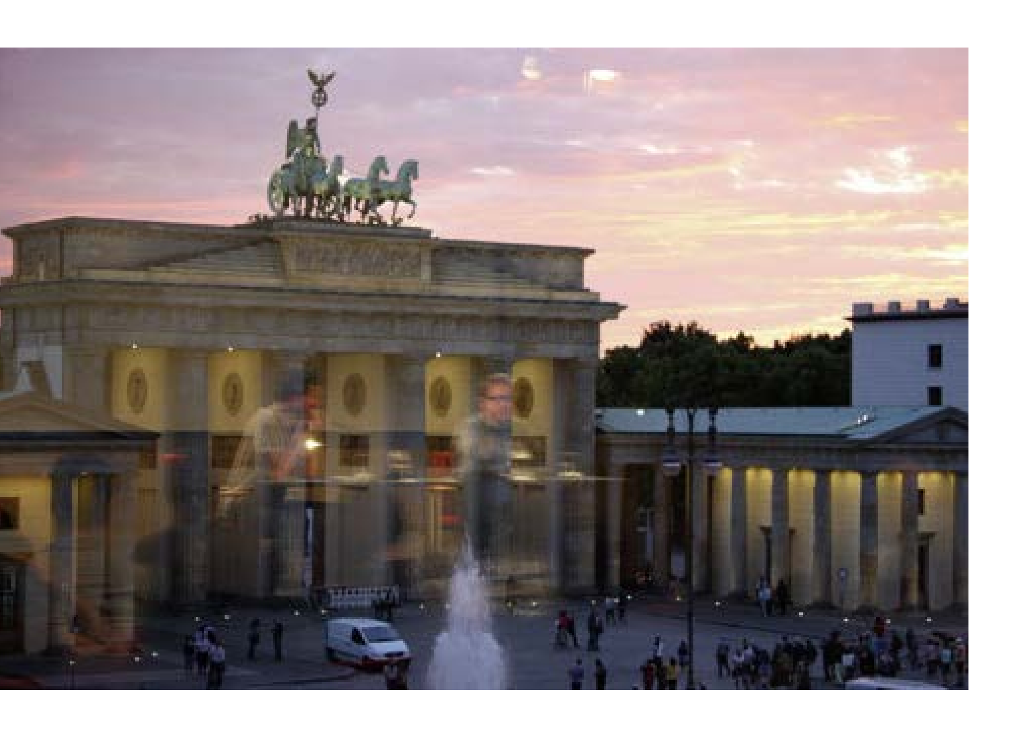
إمكانية تذوق الجماليات في السياق السياسي

إنغو أريند INGO AREND

إما أن يكون الفن سياسيا، أو أنه ليس فنا بالمرة. لقد أخفق الفنان ومنسق المعارض أرتور زميجفسكي على نحو ما في اختيار شعار بينالي برلين للفن المعاصر. فقد أضر افتتاح المعرض عام ٢٠١٢ بنشاطات سياسية بالية بسمعة «الفن السياسي» بقدر أكبر بكثير من أي تشويه يقوم به التيار اليميني. ولكن كيف ينبغي أن يبدو هذا الفن، كي لا نرغب في التخلص منه في مكب التاريخ.

سبق وأعلن الفيلسوف الفرنسي جاك رانسيير في منتصف العقد الأول من الألفية الثانية أن الجماليات وليست السياسة هي التي تحمل الطابع السياسي. وقد عاد هذا الموقف المضاد ليكتسب زخما منذ سنوات عدة. رأى رانسيير أن قوة الفن تكمن فيما أسماه بـ «إعادة توزيع ما هو حسي»، أي: اتجاه بعض النشاطات والمواقف الرمزية أو الفنية إلى تدمير ما هو قائم من قواعد جمالية ورمزية أو أي اتجاه شعري ملتزم بقواعد صارمة أو غيرها من النظم المعيارية.

وهذا ما فعلته روزا باركس، الناشطة الأمريكية في مجال الحقوق المدنية، حينما تدخلت في المجال العام برفضها التخلي عن مقعدها في الحافلة من أجل راكب أبيض في ١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٥؛ تلك الحادثة التي وقعت في مدينة مونتغومري بولاية ألاباما. أي أنها سعت إلى احتلال منصة مرئية جديدة، ونجحت في احتلالها بالفعل. إلا أن نهج رانسيير لم يجذب



من ندوة لمعهد غوته ضمن مؤتمر الفن والسياسة.
Photo: Caroline Dose/ Goethe-Institut

عددا كبيرا من الأنصار في إطار مؤتمر „سياسة الفن. إمكانية تذوق الجماليات في السياق السياسي" والذي نظمته أكاديمية الفنون ومعهد جوته وأقيمت فعالياته في نهاية الأسبوع الماضي في برلين.

يرى رانسيير أن هذا „الغموض" الذي يرتبط بالعمل الفني هو الذي يحفِّز المتفرج على العمل السياسي، بينما تجد المؤرخة الفنية الفييناوية إينس كليزاتل أنه يلغي „حقيقة" أي عمل فني.

ولو كانت تجربة رانسيير الخاصة بـ «المتفرج المتحرر» هي فقط التي من شأنها أن تحتسب، لما عاد بإمكاننا الاختلاف حول المعايير الموضوعية، وهو ما يتساوى في الوقت نفسه مع موت النقد الفني.

تعاطف المشاركون في الندوة مع تلك الطبيعة الغامضة التي ينطوي عليها الفن، والتي وصفتها يوليانه ريبينتيش، فيلسوفة الفن من أوفنباخ، بـ «القابلية للاستثارة». فقد وجدوا أن الفن النقدي لا يفترض به أن يكون محددا أكثر من اللازم في المستقبل. واستشعرت النخبة المثقفة اليسارية أن „أهميتها الاجتماعية"، المشاد بها في الكثير من الأحيان، ينبغي وأن تختلف عما كانت عليه في ظل الجماليات السياسية الكلاسيكية، بين جون هارتفيلد وكلاوس شتاك وريميني بروتوكول. في هذا الصدد تقول جيانين ميرابفيل، صانعة الأفلام ورئيسة الأكاديمية المنتخبة حديثا (مواليد ١٩٤٣): „إننا عالقون في مأزق أحادية التفسير السياسي"، موجزة بذلك أعمال فنية من السبعينيات على نحو نقدي ذاتي.

من جهة أخرى يشكو الفيلسوف الفني البرليني، هلموت دراكسلر، ليلا ونهارا تيار «الانتقاد» السائد المبتذل الذي خيم على المعارض الوثائقية الثنائية والثلاثية وغيرها من المعارض الشبيهة بمعرض دوكومنتا وكذا على بحر الموضوعات ذات الدوافع السياسية. وعندما نجد شخصا ذا نزعة تقدمية، مثل ليونهارد إيمرلينغ، مدير قسم الفن التشكيلي بالمقر الرئيسي لمعهد جوته في ميونخ، يشكو „بؤس المشاركة" و "التمويل التبادلي للثقافة عبر الأخلاق" و „التيار السائد الملتزم بالجماليات العلائقية" الذي يسعى إلى خلق „مجتمع أفضل" عن طريق „التقليد الأعمى للغة الإدارية"؛ فإنه يجوز لنا أن نشير إلى انزعاج النخبة المثقفة اليسارية بشأن الجماليات الاجتماعية النقدية ذات الصبغة العصرية.

حذر إيمرلينغ لسبب وجيه من عملية تبادل الأدوار المثيرة للمشكلات، مشيرا إلى أن „الفن السياسي قد بدأ يحل محل السياسة". وعبَّر الملحن وأستاذ الفن، ماتياس شبالينجر، أحد أعلام الموسيقى الحديثة في ألمانيا، عن رأيه قائلا: „إن سماع الموسيقى لهذا الغرض فقط، يعد أمرا سياسيا في حد ذاته"، مضيفا رأيه إلى جوقة من الأصوات الناقدة التي انطلقت في إطار حلقة نقاش مسائية.

أوصى الفيلسوف كريستوف بيرمس بالسماح للفنانين بالبحث عن مخرج من مأزق السياسية وذلك باعتبارهم «أنصار الحسية». إلا أن هذا الاقتراح بدا للكثيرين عنيفا أكثر من اللازم. من جهة أخرى، يبدو أن العودة إلى «استقلالية الفن»، كما في الأيام الخوالي، لن تفلح هي الأخرى. إذ اتجهت أستاذة الفنون، إيزابيل غراو، إلى تذكير المشاركين بتوافق هذا المذهب مع «الروح الجديدة للرأسمالية»، كما وصفها علماء الاجتماع الفرنسيين لوك بولتانسكي وإيف تشيابيللو في عملهما الذي صدر عام ١٩٩٩ تحت نفس الاسم.

وأشارت غراو إلى تحوُّل مبدأي تقرير المصير والمسؤولية الذاتية إلى فضائل اقتصادية منذ فترة طويلة، وأن النموذج المثالي للفن الاستقلالي لا يكتفي بتيسير عملية تسويق تلك المفاهيم فحسب، بل ويتلازم أيضا مع قيم هذا الاقتصاد الحديث. وكذلك عبَّرت ميرابفيل، رئيسة أكاديمية الفنون، وهي ليست منظرة في المقام الأول، عن رفضها لتلك النظرية قائلة: „لا وجود للاستقلالية"، وسلَّطت الضوء على شبكة العناصر المختلفة التي يعتمد عليها الفن، بدءا من اختيار النوع الفني ومرورا بالجهات المانحة ووصولا إلى الموظفين.

إضافة إلى الطبيعة المراوغة التي يتمتع بها مصطلح «الجمال» ذو الجوانب المتعددة. ليس فقط لأن „الجمال شيء نادر" (Beauty is a rare thing)، كما أطلق موسيقار الجاز أورنيت كولمان، الذي توفي مؤخرا، على أحد ألبوماته. بل لأن الجمال فقد على الأرجح طاقاته المدمرة منذ زمن طويل، وذلك بتحوله إلى مورد واسع الانتشار في مختلف مناحي الحياة اليومية الاستهلاكية. كما بيَّن الفيلسوف كريستوف مينكه أن أولئك الذين يسعون إلى إعادة تأهيله يميلون إلى الرجوع إلى نبرة روحانية جديدة، وقد سعى مينكه إلى إكساب الأعمال الفنية „قوة" غير اقتصادية تمنحها „سلطة علينا".

افترض الفيلسوف كريستوف بارتمان، مدير معهد جوته برلين، أن «نصب جرامشي التذكاري»، الذي أقامه الفنان السويسري توماس هيرشهورن عام ٢٠١٣ في مدينة نيويورك، من شأنه أن يرشدنا إلى «الطريق الثالث» ما بين رمادية المعارض الفنية المعاصرة، التي يغلب عليها الطابع النظري، وفلكلور المشاركة حسن النية ومفهوم «الجمال» الذي عفا عليه الزمن في «مرثيات دوينو» للشاعر ريلكه. إلا أن هذا الافتراض أثار جدلا في المؤتمر، حيث وجد البعض أن نظرية بارتمان بمثابة „مبنى ثوري متهالك يترنح بين الإخفاق والمثالية" وأنها مبتذلة أكثر من اللازم وبالتالي قبيحة. وبدا للبعض الآخر أن منتدى هيرشهورن الاجتماعي الذي يتخذ شكلا فنيا والكائن في مشروع فوريست هاوزيس في منطقة البرونكس بنيويورك، ما هو إلا تجسيد للسوداوية المثالية. وهو ما يوضح أن الجدل حول العلاقة بين الفن والسياسة ستستمر إلى الأبد. ولكن، ربما لا يجوز لنا تذوق الجمال إلا من خلال منظور جدلي. أي أننا بحاجة إلى حركة ثورية جديدة من أجل إتاحة „إمكانية تذوق الجماليات في السياق السياسي".

إنغو أريند أستاذ في العلوم السياسية ومؤرخ. يعمل منذ عام ١٩٩٢ كاتبا وناقدا في برلين، ويشارك في إدارة مجلة Getidan.de الإلكترونية. تتمحور موضوعاته حول الفن والسياسة وكذلك حول الفن والثقافة في تركيا.
www.ingo-arend.de
www.getidan.de

ترجمة: هبة شلبي

■ في أوروبا المعروفة بارتفاع تكلفة المعيشة، بات الحصول على الخدمات مباشرة متاحا اليوم للجميع وبرخص شديد بفضل التواصل عبر الإنترنت والهواتف الذكية. هل نحن أمام خطوة أولى نحو نظام اجتماعي جديد مستدام يتقاسم فيه الجميع كل شيء ورغم هذا، أو لهذا تحديدا، سيكون الجميع أفضل حالا؟ أم على العكس يتم هنا وضع حجر الأساس لنظام نزع الملكية التدريجي، والمراقبة والاستغلال خطوة خطوة؟ بحثا عن إجابات لهذه الأسئلة أخضعت الكاتبة كارولين ميشيل نفسها لتجربة ذاتية.

من يشارك يخسر

تجربة ذاتية مع الاقتصاد التشاركي

كارولين ميشيل CAROLINE MICHEL



عاملة تنظيف من مجموعة «هيلبلينغ» للاقتصاد التشاركي.
Photo: helpling

في آذار / مارس ٢٠١٣، أعلن قطاع التكنولوجيا في معرض سيبيت في مدينة هانوفر الألمانية عن ميلاد «الاقتصاد التشاركي» (sharing economy) بالقول: „إننا ننتقل من عالم الامتلاك إلى عالم التشارك"، كحدث مهم سيدخل التاريخ. وهذا أيضا رأي الباحث الاقتصادي الأمريكي جيريمي ريفكين، الذي يعتبر مؤسس الاقتصاد التشاركي. يقوم أساس رؤياه على دورة بضائع لا يتم فيها التخلص من أي شيء قبل الأوان. „نحن نتقاسم سياراتنا، بيوتنا، ملابسنا، معداتنا مع الكل وذلك مرارا وتكرارا". وهذا «التقاسم» المفترض أن يستفيد منه الجميع، والبيئة بصفة خاصة، ممكن بفضل الإنترنت من خلال الشبكات العالمية ومنصات الوساطة على غرار wimdu و Airb'n'b و Huffingtonpost و share a dog و rent-a-rentner و checkrobin و Car2go و ebay و Kleiderkreisel و facebook و 9flats و spottify و Leihdirwas و parkatmyhouse. يتمتع ريفكين اليوم بحظوة عالية، فهو يتحدث بشكل شبه يومي في مؤتمر ما، بل إنه مستشار انغيلا ميركل. الناس يحبونه ويحبون أفكاره، ولكن كيف يجري الأمر على أرض الواقع، ولماذا يساهم الجميع فيه؟

تخمة الاستهلاك

الاقتصاد الألماني يزدهر، أسعار الفائدة على القروض متدنية لأقصى الحدود، والقدرة الشرائية للألمان أقوى من أي وقت مضى، إلا أنهم ليسوا سعداء. خصوصا في المجتمعات الاستهلاكية الأغنى، تسجل نسبة زيادة مطردة لأمراض كالاكتئاب ومتلازمتي فرط النشاط والاحتراق النفسي. „نلاحظ بجدارة أن

المجتمعات الحديثة تعاني من تخمة الاستهلاك"، يوضح نيكو بيش خبير الاقتصاد البيئي في جامعة أولدنبورغ معتبرا أن الذنب الأكبر يقع على عاتق الاستياء الشديد من واقع الحال، من النمو الاقتصادي الذي يمليه قطاعا الصناعة والتجارة. لأننا نعلم أن الموارد تنفذ ببطء ولكن بصورة مؤكدة. حتى الآن كانت قدراتنا الدفاعية ضد منظومة (أسرع ـ أعلى ـ أبعد) تقتصر على الحد من الاستهلاك، على الامتناع. لكن مع الاقتصاد التشاركي غدت السلطة الآن في يد الفرد، فلكل منا أن يحدد مصيره بذاته. أو هذا ما نوعد به على الأقل.

للقيام بأول تجربة مع الاقتصاد التشاركي أذهب إلى نقطة مشاركة الطعام Foodsharing لدى جمعية نويلاند غير الربحية في مدينة كولونيا. هنا يمكن الحصول على المواد الغذائية بكل سهولة ودون بيروقراطية. كي لا أذهب بيدين خاليتين أخذت معي زجاجة مربى برتقال لا أحبه، ولهذا احتفظ بها منذ زمن بعيد في مخزني. محسن آخر تصدق بخبز من يوم أمس. وبالفعل ما أن انتشر العرض في الإنترنت، حتى حضر ناس وهم سعداء حيال الأمر. أرى عجوزا يقضم قطعة خبز بسعادة غامرة. ولمن يدين بفرحته هذه؟ لي! إحساس رائع! وهذه نقطة تحسب لصالح الاقتصاد التشاركي.

بإيعاز من نجاح هذه التجربة أسجل نفسي وأنا في الطريق إلى البيت عبر الهاتف الذكي في موقع الإعارة «استعر شيئا» www.leihdirwas.de، في موقع الجريدة الرقمية المجانية هافينغتون بوست www.huffingtonpost.de وفي مركز خدمات التاكسي www.uber.com. وكالعادة دون قراءة متمعنة أوافق على شروط التسجيل وعلى استخدام ونشر بياناتي الشخصية. هذا الأمر لا يعجبني، لكنه بطاقة الدخول إلى عالم الاقتصاد التشاركي المستند على الإنترنت ولا بد لي منها.

„الاستهلاك التعاوني يساعد البيئة أيضا. والسؤال هو: كم عدد جزازت العشب اللازمة لحي سكني؟" بورصتك في الإنترنت «استعر شيئا» www.leihdirwas.de. أنا شخصيا ليس لدي ما أعرضه لهذا أقرر استعارة نبتة صغيرة أجرتها ٢ يورو في اليوم وقفل دراجة أجرته ٨ يورو في الأسبوع. الإيجار ليس زهيدا تماما وعلي أن أستلم السلع في مدينة دوسلدورف التي تبعد عني مسافة ٤٠ كم. بالإضافة إلى الموافقة على استخدام بياناتي. ثلاث نقاط تسجل ضد الموقع. لكن هذا ليس مهما في هذه الحالة ففي الطريق إلى دوسلدورف يمكنني تجربة خدمات التكسي UberPop.

بعد جديد للتكاسي

السفر بالتاكسي عبر خدمة UberPop يكلف يورو واحدا كسعر أساسي، ٢٥ سنتا للدقيقة ويورو واحدا للكيلومتر. وهذا أرخص بكثير من أجرة خدمة التاكسي العادية في ألمانيا. لطلب سيارة من UberPop لا يحتاج المرء للاتصال بمكتب سيارات التاكسي وانتظار الرد طويلا. تطبيق خدمات التاكسي UberPop يعرف حال تفعيله أين أتواجد، كما يعرف من هو السائق الراغب في تقديم خدماته في اللحظة ذاتها. ولا داعي للقلق بشأن سعر الرحلة فأنا أعرفه قبل أن أحجزها بشكل ملزم. إذا أخذ السائق طرقا التفافية، فهذه مشكلته لا مشكلتي. علاوة على هذا أحصل على صورة لسائقي، ترسل لي على هاتفي الخلوي قبل الانطلاق. هذا التطبيق هو بالتأكيد ذلك المستقبل الذي غفت عنه شركات التاكسي التقليدية ولابد أنها ستحاربه بكل قواها. لكن، كما يشرح لي سائقي اللطيف يوست راينرت، يكمن خلف Uber أكثر من مجرد تطبيق ظريف. وبهذا الظرف لا يعني يوست لا زجاجات المياه المعدنية، سواء الغازية أو غيرها، ولا علب الشوكولاتة المتراكمة في أدراج أبواب سيارة اوبل كورسا المبقعة في عدة مواضع، ولا حتى كبار المستثمرين مثل غولدمان ساكس وجوجل الذين يمولون تطبيق Uber. إنما يعني فكرة أن يشارك الأفراد وقتهم وسياراتهم الخاصة مع الآخرين: „من المؤكد أن للمساهمين مصالح مالية فهم جزء من النظام الرأسمالي. مع ذلك توجد ضمن هذا النظام الرأسمالي ثغرات يمكن استغلالها وقد يكون تطبيق Uber إحدى هذه الثغرات من حيث المبدأ".

يوست راينرت، المولود عام ١٩٦١، ممرض من حيث المهنة ويؤمن بأفكار فوضوية. وهو شخص مثالي. لا تشغله مسألة ما إذا كانت دوافع شركة Uber جيدة أم سيئة، بل ماذا يحدث عندما يرى الناس أن بالإمكان القيام بأعمال دون الحاجة إلى الامتثال للنظم السارية؟ الناس يلاحظون الآن أنه بإمكانهم القيام بالأعمال فيما بينهم دون علاقة بين رب عمل وعامل في إطار التأمينات الاجتماعية، دون علاقة واضحة ومحددة بين عميل ومورد، دون عقد من عشر صفحات ودون أجر بالمعنى التقليدي للكلمة. والأرباح لا تخضع للضريبة. فما ندفعه لتطبيق Uber لا يتعدى كونه «لقاء خدمة»، أي مشاركة كل منا في تكاليف يوست. «مقترح الدفع» (هكذا يسمى المبلغ المترتب علي فعلا للرحلة إلى دوسلدورف، أي مجموع ما ستخصمه شركة Uber من بطاقة الائتمان) يبلغ ٩ يورو فقط، رغم أن الرحلة دامت حوالي نصف ساعة. كما أني لا أدفع الإكرامية، فنحن على قدم المساواة. رائع إذن. ويشرح لي يوست: „الواضح أن القليلين فقط يعملون هنا لكسب المال".

لماذا يعملون إذن؟ هل لأن في السفر عن طريق Uber شيء من الفوضوية مثلا؟ إذن عند السؤال عن حظر تطبيق Uber من قبل الحكومة لا يتعلق الأمر بحقوق سواقي التاكسي الأزلية المثبتة ولا بالتطبيق الجميل وسهل الاستخدام. بل إنه يتعلق بقضايا جوهرية. إن من يعمل في الاقتصاد التشاركي يتهرب من النظام الاقتصادي التقليدي، تماما كمن يستغل هذه الإمكانية ـ أنا في هذه الحالة. ما يجعلني أشعر بخيبة الأمل قليلا هو غياب

ذلك الغضب العارم، المتوقع عادة نتيجة لهذه الأفكار الثورية المتمردة. „لا نرى حاجة لتنظيم الأمر حاليا“، هذا ما سمعناه من وزير النقل كما يقول الخبير الاقتصادي دانيال فايت الذي يعمل في مشروع كبير، تموله وزارة التعليم والبحوث، للتنبؤ بالقسط المحتمل للاقتصاد التشاركي في السوق الألمانية.

إذن الدولة تترك الاقتصاد التشاركي لديناميكيته الذاتية حاليا. وهذا حسن. فهكذا يستطيع الجميع المشاركة في التقاسم المشاع للجميع. الجميع يساهم ويتشارك بشكل من الأشكال: المؤسسون على استعداد لتحمل المخاطر لتحسين مواقع وكالات الاقتصاد التشاركي. الصحفيون يكتبون دون مقابل في جرائد الكترونية مجانية على غرار هافنغتون بوست. كبار المستثمرين وعمالقة الإنترنت راغبون جدا في تمويل التقاسم. بل إن الشركات التقليدية الراسخة ـ أي أولئك الذين يملكون المال والسلطة لإحداث فرق على أرض الواقع ـ مستعدة للانخراط في هذا المجال، فإن Car2go, drive-now و multicity ليست سوى الأسماء الانكليزية لنظام مشاركة السيارات الذي تديره مؤسسات «دايملر» و «بي ام دبليو» و «سيتروين».

الربح عن طريق التشارك

يدعي البعض: „إن الاقتصاد التشاركي يسمح بالحصول على سلع وخدمات ما كانت متوافرة للمستخدم بهذا الشكل قبل اليوم“. ويعدوننا بالتالي: من يتقاسم لا يخسر بعد المشاركة ـ كما كان يحدث حتى الآن ـ بل على العكس، فإنه يربح. وفي حالتي تأكدت صحة الوعد. فلم يحدث لي قبل الآن أن حصلت على تاكسي ولا على عاملة نظافة بهذا الرخص. وإن كان السبب الوحيد يكمن في التعقيدات المرهقة للغاية للوائح المنظمة لتشغيل عاملة نظافة في ألمانيا. والأمر يختلف اليوم في زمن الاقتصاد التشاركي ومواقع خدمات التنظيف مثل helpling.de. اليوم أدفع ١٢,٩٠ يورو بالساعة وأحصل على خدمة تنظيف يطلق عليها اسم «مساعدة». الدولة تخرج من الصفقة خالية الوفاض تماما.

„ولهذا يمكن للعمل في السوق بشكل قانوني أن يكون مجديا، ومع ذلك بأسعار مقبولة للزبائن.“، كما يقول مدير موقع helpling.de بينيديكت فرانكه البالغ من العمر ٣١ عاما والذي أزوره في المركز الرئيسي لشركته في برلين. ويضيف أن هناك سببا آخر في انخفاض السعر: „إنه بنية helping“ ذاتها. فالـ «مساعدون»، وبخلاف ما يزعم في الإعلانات، ليسوا موظفين في الموقع، كما أنهم ليسوا بمثابة أفراد «مساهمين». بل هم أشخاص مستقلون رسميا. فهم يقررون متى يؤدون العمل، كما يتحملون مخاطر مشاريعهم، مسؤولون عن الأضرار التي قد يتسببون فيها، يقع عليهم ذاتهم واجب التأمين ودفع الضرائب وتدبير أمورهم في حالة المرض. «المساعدة» المثالية فيرينا فاينرت، ٥٨ عاما، تبدي استعدادها لإجراء لقاء معي. بصفتها مستخدمة مستقلة منذ عام ٢٠٠٧ كانت تجد صعوبات بالغة في العثور على مشغلين: „عليك أن تتقدمي بطلب عمل، عليك أن تقنعي الزبون، تعملي دعاية ... ولكل هذا تكاليفه طبعا“. منذ عام تقريبا تأتي الطلبيات بشكل أساسي عن طريق helpling.

هـذا هو حقا الأمـر المبتكر في هـذا النوع من الاقتصاد التشاركي: إذا طلبت مستخدمة لدى شركة خدمات تقليدية فإنني في ثلاثية الطلب (أنا الطالبة)، العرض (شركة التنظيف هي العارض) وعاملة النظافة (العاملة لدى الشركة). في نظام helpling كلانا زبونتان: عاملة النظافة وأنا على حد سواء. ولا مانع أن تنظف فيرينا شقتي اليوم وأنظف أنا شقتها غدا، كما قال لي مراد اليوم بالفعل. ولكنني بحاجة إلى رخصة عمل وتأمين صحي ورقم ضريبي. فالأمر ليس بكل هذه السهولة. إذن „الشريك كارولين ميشيل“ و “الشريك فيرينا فاينرت“ ليسا ندين تماما. والفاتورة لا تأتي من «شركة التخديم المستقلة» فيرينا فاينرت بل من موقع „الشريك helpling“.

„الشريك فيرينا فاينرت“ راضية تماما: „نعم، يمكن العيش من هذا النوع من العمل. ليست لدي متطلبات كثيرة. ليس لدي لا سيارة ولا هواية مكلفة، ولا أقوم برحلات سياحية. لا أعمل حفلات، لا ألتقي بأحد خارج البيت ولا آكل في المطاعم“. ولكل هذا فيرينا „حرة“. لها الحق في اتخاذ القرار إن كانت تريد العمل ومتى، بل وعند من، مثلها مثل كل „عارض“، كل مدير منشأة شراكة وكل صاحب مشروع صغير، ممن عرفتهم حتى الآن.

تقييمي الأولـي: الزبون يربح، الدولة تخسر، والعارضون الصغار مثل يوست ومراد وفيرينا يستفيدون اليوم قليلا، لكن قد يتهمون غدا بالتهرب الضريبي أو يسقطون في الحضيض دون تأمين اجتماعي. وماذا عن المواقع؟ إنها تبتعد عن الأضواء. رغم أن الصحف تذكر أن قيمة Uber تصل اليوم إلى ٥٠ مليار دولار و helping تصدر بيانا صحفيا مفاده أن الشركة فخورة بجمع مبلغ ٥٦,٥ مليون يورو من مختلف المستثمرين منذ تأسيسها عام ٢٠١٣، إلا أن الجميع يصمت كليا حيال الأرباح الفعلية، أي ما تقبضه المواقع الالكترونية من خدمات التوسط والمقايضة. هذا إن كانت هناك أرباح على الإطلاق، فهناك شائعات بأن العديد من المواقع الالكترونية للاقتصاد التشاركي لا تغتني مثلا بالعمولات المقبوضة بل إنها الآن بالعكس تصرف من أموالها الخاصة عليها. لتوفير عرض لا يفترض أن يكون موجودا في الواقع. يشاع أن كبار المستثمرين يشاركون في اللعبة ويسعون عمدا لكسر سوق معينة بالكثير الكثير من المال. وكنت قد سمعت هذه التهمة بصدد Uber أيضا. فقد انتشرت الأقاويل عن مبالغ ضخمة تدفعها Uber إلى سائقيها، ليشاركوا في اللعبة أصلا. لكن لماذا يفعل موقع Uber هذا؟ قد يكون أحد الأسباب قواعد البيانات الشخصية الثمينة التي تنشأ مع المقايضة والتشارك. ومعلوم طبعا أن عملة الإنترنت هي البيانات الشخصية.

وسطاء السكن

كان الموضوع الأساسي لمعرض السياحة العالمية في برلين هو الاقتصاد التشاركي. مثل سائق التاكسي يخاف أصحاب الفنادق التقليديين على مستقبلهم، فهم الذين التزموا بكل الأنظمة المرعية، ابتداء من الحماية من الحرائق إلى التعقيم يظهرون

كالنائمين المعادين للابتكار في إعصار المنافسة مع الاقتصاد التشاركي، وفي مقدمتهم نجم التسوق، موقع Airbnb الالكتروني، الذي بعث السعادة في قلوب أكثر من ٢٦ مليون نزيل من خلال تأجير حوالي مليون مبيت في ١٩٠ دولة عبر العالم. ذلك بقيمة تقدر بنحو ٢٠ مليار دولار.

أنا أيضا قمت بحجز غرفة عن طريق الموقع لدى انجيليكا، التي „تتقاسم" شقتها المكونة من أربعة غرف جميلة مع الغرباء مقابل ٢٨ يورو لليلة. بعد زيارة سريعة لعدة عارضين في معرض السياحة يتضح لي أن موضوع الخلاف ليس صغار المؤجرين من أمثال انجيليكا، بل إن الطامة الكبرى هي شركات وأناس يستأجرون الشقق ليؤجروها من ثم عن طريق موقع Airbnb غرفة غرفة وليلة ليلة وبذلك يحصلون على أضعاف الأجرة التي يدفعونها أو ما كانوا سيحصلون عليه إذا أجروا الشقة لمستأجر „دائم". بسبب مواقع Airbnb أو Eimfu أو 9flate. هناك عجز في السكن يصل بين ١٢ ـ ١٥ ألف شقة سكنية في برلين وحدها. لذلك تطرح أسئلة على غرار: „هل ستغدو برلين قريبا مجرد فندق كبير؟"

في رأيي جاءت هذه الأسئلة بعد فوات الأوان، فقد صارت هذه السوق في أيد احترافية تعرف بالضبط ما هو المسموح والممنوع بموجب القوانين الألمانية. وهنا أيضا تنقطع الإيرادات الضريبية عن الدولة بعكس الإقامة في الفنادق. كما أن إيجارات الشقق السكنية في ارتفاع دائم. لكن من المستفيد من كل هذا؟ «الجميع» على ذمة الناطق باسم شركة Airbnb جوليان تراوتفاين، فأغلب مستخدمي خدمات Airbnb زوار لن يقوموا برحلاتهم بدون هذا العرض المغري وعلاوة على هذا يقيمون أطول، إذن Airbnb ليس منافسا بل تكملة للعرض القائم: „إننا فقط نكبر حجم الكعكة قليلا". بمقدار مليون زائر شهريا!

الإدمان على المزيد

أمر غريب: حدث ذات مرة أن تداول مجتمعنا فكرة مثالية للحد من الاستهلاك والحفاظ على الموارد من خلال التضامن والأعمال الخيرية. والآن، ومع الاقتصاد التشاركي، لن تكون كعكة العرض أصغر بل أكبر. ما نناله الآن ليس أقل، إنما أكثر. وحتى فكرة «السيارة المشتركة» يمكن أن تؤدي في نهاية المطاف إلى المزيد من السفريات لأن السيارات متاحة الآن لعدد أكبر وبسهولة أكثر. لكن، إذا كان كل ذلك صحيحا: كيف تم إقناعنا بالأمر؟

لقد أصابوا الوتر الحساس، حيثما نحن قابلون للغواية، حسبما يشرح لي الباحث في التوجهات المجتمعية بيتر فيبرمان، فمعظم الناس لم تعد تعبأ بالحرية والحفاظ على الموارد أو الملكية العامة، لكن ببساطة بالربح الذاتي فحسب. ووفقا لهذا الرأي لم يعد «التقاسم» في الاقتصاد التشاركي عملا خيريا، بل كل الحكاية هي استخدام الأشياء بأقل سعر ممكن. وماذا نفعل بالمال الذي نوفره عن طريق الاقتصاد التشاركي سوى أن نستهلك المزيد؟ لكن السؤال هو: هل يؤدي التشارك على المدى البعيد إلى الادخار فعلا؟ أم أن كل شيء يصبح أكثر تكلفة؟ يحلل لي عالم الاقتصاد دانييل فايت الأمر بالشكل التالي: مع انخفاض مبيعات السيارات تفرض الشركات المصنعة أسعارا أعلى لتغطية النفقات والنجاح الاقتصادي. بهذا يتم إنتاج وبيع سيارات أقل، لكن هذه تستخدم بفعالية أكثر، ولكن نفقات الفرد لا تنخفض عمليا بشكل كبير. وقد تكلف السيارة المشتركة مستقبلا قدر ما تكلف اليوم السيارة الخاصة الموجودة دائما أمام الباب. لكن بذلك يتم توفير الموارد، حيث يتم إنتاج سيارات أقل فعلا.

„إذا حدث هذا فعلا، ما ليس مستبعدا، فهناك فعلا إمكانية الحصول على الرفاهية ذاتها بموارد أقل. وهذا طبعا المطلوب". الأسعار سترتفع، العمل، كما نعرفه اليوم، سيتلاشى والأجور تنخفض. بذلك ستكون صيغة العمل الجديدة هي التقاسم كما يتوقع خبير الاقتصاد البيئي في جامعة اولدنبورغ نيكو بيش. وهذا ينعكس على الجميع، حتى أولئك الذين لا يرغبون أصلا في مشاركة أي شيء. في «نظام ما بعد النمو» لدى بيش لا يتم التقاسم بدافع المتعة بل بدافع الضرورة. في مجتمع صغير يعتمد على الذات „دون مال، دون أسواق، دون خامات باطنية. كل هذا يستعاض بالوقت المتوفر، بالمهارات الحرفية واتساع العلاقات الاجتماعية". في هذه الرؤية لا مكان لمواقع مثل Airbnb أو Uber لأن لا أحد سيسافر بعد. لكن لحسن الحظ لم نصل بعد إلى هذا المستوى. في هذه اللحظة تكبر الكعكة والأسعار تنخفض.

سؤال مبدئي

يفضل أن لا نعير الآخرين الأشياء التي تهمنا حقا، هذا ما تعلمناه في الطفولة. وفي ضوء هذا، كان الشيء الوحيد الذي شاركته ـ عدا نقودي ـ زجاجة مربى برتقال قديمة. وحصلت على تكسي رخيص، مبيت برخص التراب وشقة نظيفة. علاوة على هذا تعرفت على أناس لطفاء. لكن هل مازال هذا يتوافق مع مبدأ الاقتصاد التشاركي؟ وهل «التقاسم» هي الكلمة الصحيحة الملائمة لما يحدث فعلا؟ ليس هناك جواب سهل دائما عن سؤال: „من يتقاسم ماذا مع من؟"

تقاسم ركوب التاكسي لا يعد مناسبا إلا بشروط معينة. المواد الغذائية أيضا. فهذه تؤكل مرة واحدة وليست للتعاون على استخدامها. لذلك لا „يتقاسم" الذين يشاركون طعامهم عبر منظمات مثل Foodsharing.de أي شيء مع الآخرين، كما يقول الخبير الاقتصادي فايت، بل يهدون أشياء لم يعودوا بحاجة إليها. آخرون يبيعون الأشياء على موقع ebay مثلا. هذا أيضا ليس تشاركا. إذن "التقاسم مقابل النقود" إذن، أو ما كان يسمى سابقا «تأجير» ليس تشاركا إلا إذا جرى بين فردين بصفة خاصة. ما يمكن التشارك فيه فعلا هي الملكية العامة. كما يعلن عنه الرؤيوي جيريمي ريفكين في خطاباته النارية. في رؤياه

المستقبلية نتشارك في كل شي، حتى في التحكم في التشارك. أي أننا نخضع لحكومة الإنترنت التي ستدير حياتنا. الأمر السيء بحد ذاته، لأن الإنترنت ملك الجميع بحيث يتحكم الكل في الكل.

لا ضرر حتى الآن. لكن السؤال المثير فعلا هو: من أين ستأتي الملكية العامة التي تعتمد عليها هذه اليوتوبيا؟ هل ملكيتي الخاصة مثلا هي المورد العظيم الذي لم يستغله الاقتصاد بعد بشكل كاف؟ وقتي، قوتي على العمل، بيتي، سيارتي، خصوصيتي، تأميني الاجتماعي، بياناتي الشخصية؟ هل علي أن أهب كل هذا طوعا كي يتمكن الآخرون من „استخدامه"؟ أفضل ترك «التقاسم» إذن لل «كبار»، على سبيل المثال الشركات التي تشتري السلع لتتقاسمها معي. وهذا يعني إذن أن الكعكة لا تكبر ولا تصغر، إنما يتم تقسيمها بشكل جديد وأن الدولة تفقد السيطرة وتخسر عائدات الضرائب والناس يخسرون وظائفهم الثابتة، والصفقات القديمة تعقد على قواعد جديدة، يستفيد منها شخص لن يشارك الآخرين أرباحه بكل تأكيد. رغم كل شيء يمكنني القول على الأقل: حدث ذات مرة جميلة، ولو لزمن قصير، أن كان لي أنا أيضا القدرة على تغيير شيء ما.

وبينما لا زال يوست نادما على خسارة وظيفته، ومراد يتحمل أعباء ديون التأمين الصحي وفيرينا تخاف على مستقبل تقاعدها، يبكي أصحاب الفنادق في برلين على وسائدهم، تفكر انغيلينا في تأجير غرفة أخرى من شقتها، ولا يكف الصحفيون عن إطلاق صرخات الاستغاثة في شبكة التواصل الاجتماعي ـ في بحث دؤوب عن جواب السؤال: من يتقاسم ماذا مع من؟ ـ تتضخم قواعد البيانات لدى Uber و helpling وغيرهما. لقد وضع حجر الأساس ليتقاسم الجميع كل شيء مع الآخرين، فهل نحن أسعد الآن؟

كارولين ميشيل صحفية ألمانية تقيم في مدينة كولونيا.

ترجمة: كاميران حوج

■ تعود المبادرة العالمية المتفردة المتعلقة بالنحت الاجتماعيّ، أي ما هو مشترك في الفنّ، إلى الفنّان الألماني يوزف بويز وأفكاره حول تشكيل الحياة المشتركة: فالحافلة من أجل الديمقراطية المباشرة، والتي تجوب ألمانيا وأوروبا منذ سنوات طويلة تدعو الناس إلى استعادة الديمقراطية من أيديّ السياسيين وإعادة تشكيلها عبر المبادرات الذاتية.

طابع التفكير الدافيء

„الحافلة للجميع وعبر الجميع ومعهم"

ميشائل فون در لوهه MICHAEL VON DER LOHE

لابد أن يكون هذا بيانا من أجل كرامة الإنسان وجمال العالم والمستقبل المشترك الذي تتحقق فيه الآمال. وهذا النصّ هو ليس للمشاركة في لعبة الحفلة الكارثية للحدث الراهن، ولا حالة شلل مليئة بالخوف في وضع انهزامي بسبب الاجتياح المتواصل لأحداث غير قابلة للتغيير يستسلم لها الإنسان عاجزا، لأنّنا نحن أنفسنا الذين صنعنا هذه الأحداث، ونستطيع تغييرها أيضا.

يقول يوزف بويز: „إنّ الموضوع كلّه مرتبط بالطابع الدافئ للتفكير. وهذه هي النوعية الجديدة للإرادة".

وبتنا الآن شهودا للحظة رائعة من التطوّر البشري، فنحن نعيش في فترة زمنية يدرك فيها الناس وللمرة الأولى أنهم هم البشرية جمعاء، ونطلق على هذا الأمر مصطلح العولمة. ولم تعد النظرة مقتصرة على المحيط القريب، بل أصبحنا مزودين بمعلومات شاملة من جميع أنحاء العالم. وحّتى لو اعتبر المرء أنّ هذه المعلومات تتخللها بيانات مغرضة ومدسوسة، فإنّ الاتهام لن يغيّر من هذه التجربة الأساسية. فنحن البشر نعلم بأنّنا مسؤولون عن وضع العالم وأنّ الطبيعة أخذت تفقد توازنها بسببنا، ونعلم كذلك بأنّنا مسؤولون عن أسلوب حياتنا المشتركة ونمطها. وحتّى لو لم ندرك ذلك، فإننا نشعر به على الأقل. وأصبح الإنسان مسؤولا الآن عن مجرى التطوّرات على الأرض، وأصبحت أنا نفسي مسؤولا أيضا عن سيرتي الذاتية.

نعم، إنّني كائن طبيعيّ، ومخلوق يجهل أصله، بيد أنّني إنسان بالغ الرشد على العكس من الحيوانات والنباتات التي تتعرض للأذى من قبلنا. وأتحمل المسؤولية عن حالة التطوّر اللاحق ومستقبله. فكلّ شخص، بل الجميع، يتحملون في الوقت الراهن مسؤولية تشكيل الأرض وترتيبها من جديد.

النحت الاجتماعيّ

هذه التجربة في التفكير والإحساس والإرادة هي من اكتشاف الفنّان المعروف عالميا يوزف بويز الذي توفّي بألمانيا عام ١٩٨٦. وقد رأى عملا فنيّا كاملا كنّا ننجزه نحن الناس وأسبغ على هذا العمل لقب «النحت الاجتماعي». والنحت الاجتماعي هو عمل فنّي حيويّ متحوّل على الدوام



حافلة الديمقراطية المباشرة أمام مبنى الرايشتاغ.
Photo: Michael von der Lohe/ Bus für direkte Demokratie

ولا يتجسّد إلا عبر حضور الناس، وينطلق من الإدراك الحسّي المباشر وتكوين التفاصيل المتناسبة بينهم وعبر بعضهم البعض.

ومن خلال هذه الفكرة يستطيع كلّ إنسان البدء بالتشكيل الفنّي لسيرته الذاتية بشكل حثيث، فيجرؤ بهذا المعنى، وبالتعاون مع الآخرين، على تشكيل هذا العمل الفنّي الكامل المتجسّد بالنحت الاجتماعي. ولعلّ العبارة الشهيرة ليوزف بويز هي أنّ „كلّ إنسان فنّان" قد أسيء فهمها أيضا وبصورة كبيرة. فهي لا تعني بأنّ كلّ إنسان هو فنّان بالمعنى الكلاسيكي أو نحّات أو رسّام أو موسيقيّ، إنما تعني دوما بأنّ كلّ إنسان يجب أن يتحمل مسؤولية تنظيم حياته والعالم معا، حتّى لو لم يكن يفعل شيئاً.

التواصل عبر الحافلة ولكي ننتقل من التنظيم الشخصي والخاص إلى الحياة المشتركة لجميع الناس فإنّنا بحاجة إلى واسطة اتصال، فجاء مشروع «الحافلة من أجل الديمقراطية المباشرة» غير الربحيّ مناسبا لتحقيق فكرة التصويت الشعبي.

فهل رأيتم مدرسة متنقلة تقلّ معلمين ومعلمات فتأتي إليكم وتتحدث معكم ثمّ تحمل معها أفكاركم ورغباتكم وتنقلها إلى الآخرين، فيفهم معلموها ومعلماتها أنفسهم باعتبارهم تلاميذ أيضا؟ وهم مقتنعون تماما بأنّنا كلّنا متساوون في الحقوق، وعلينا نصوّت بالضرورة على اختيار نمط حياتنا المشتركة. وإذا كنتم من أولئك الذين يعتبرون عملية التشكيل والتنظيم الاجتماعيين فنّا والذين يحملون مقولة الفنّان يوزف بويز „كلّ إنسان هو فنّان" محمل الجدّ، فإنّكم ستلتقون بـ «حافلة الديمقراطية المباشرة» غير المألوفة والتي تجوب ألمانيا وأوروبا منذ ٢٧ عاما وتذكّر الناس بأهمية تطوير جوهر حريتهم.

حافلة الديمقراطية المباشرة تنطلق في مطلع كلّ ربيع وتتنقل بين المدن وتنظّم الفعاليات الثقافية وتزور الجامعات والمدارس لمدة ثمانية شهور كاملة، وتقف في مناطق المشاة وساحات الأسواق وباحات المدارس والجامعات، باحثة عن الحوار.

فيرنر كوبرس هو قبطان الحافلة منذ ١٥ عاما ويقول إنّه عثر من خلال هذا العمل على مهمته في الحياة، ويمثّل ما هو ثابت بالنسبة لحياة الأبطال اليوميين في هذا الحقل المتغير باستمرار. فهو وثلاثة من المرافقين المتناوبين يعتبرون أنفسهم من صانعيّ التربة الخصبة للمستقبل، وخالقيّ فرصة الحياة المشتركة المثمرة للناس بالارتباط الجوهري مع الطبيعة. فهؤلاء الأشخاص الأربعة يعيشون ويعملون في الحافلة ومعها. ويستقل التلاميذ والطلاب المتدربون أيضا الحافلةَ بانتظام فينظرون إلى أنفسهم بصفتهم مساهمين فعّالين في تطبيق فكرة جماعية.

وتشغل آلية التصويت الشعبي ذات المراحل الثلاث مركز العمل دائما. لكنّ ما الذي يعنيه ذلك عمليا؟ إنّه يعني في البدء أنّ المشاركين في مشروع الحافلة ملتزمون بفكرة أنّ كلّ إنسان له الحقوق ذاتها. فهو لا يتمتع بالقابليات والإمكانيات ودرجة التعليم نفسها وما إلى ذلك، إنما يمتلك كرامته ضمن إطار المشروع الشامل الخاص باتخاذ القرار حول الحياة المشتركة. وهو يمتلك صوتا في لحظة اتخاذ القرار، شأنه شأن الآخرين كلّهم، ونحن نمنح كرامة الوجود الإنساني هذه لبعضنا البعض. وكلّ من يصغي إلى أعماقه بهدوء وعمق سيدرك بأنّ الأمر يسير على هذا المنوال.

فبلورة الانتماء الجماعي في ظلّ الديمقراطية لا يتحقق عبر انتخاب ممثليّ الشعب لكي يشكلوا برلمانا ثمّ حكومة تتخذ القرارات فحسب، إنما من خلال التصويت الجماعي حول قضايا محددة، وهذه هي المبادرة الشعبية والطموح والقرار الشعبيين. وتطبق هذه العملية في جميع الولايات الألمانية، لكنّ بطريق مختلفة، وتسير هنا وهناك بأسلوب جيّد وذا مغزى بهذا القدر أو ذاك، مثلما تأكد المواطنون أنفسهم عبر التصويت الشعبي. فالقضايا الكبرى المتعلّقة بالحياة المشتركة ما تزال مفصولة عن الديمقراطية المباشرة، إذ ليس هناك قانون اتحادي ينظم التصويت الشعبي على صعيد ألمانيا كلّها، أو على صعيد أوروبا.

ماذا يعني التصويت الشعبي؟

يتميّز التصويت الشعبي بحقّ المبادرة الشخصية، على العكس من الاستفتاء على قضية تطرحها الحكومة للاستفتاء. وهي هذه الخطوة الأولى في عملية التصويت الشعبي التي تتيح الفرصة لكلّ إنسان أن يتقدم باقتراح يهدف إلى التغيير، وعليه أن يعثر على عدد محدد من المؤيدين لكي تتخذ العملية طابعا قانونيا. وبعد فحص قانونيّ دستوريّ سيرفع البرلمان صيغة الاقتراح إلى مستوى القانون، أو يتم إجراء جولة ثانية من التصويت الشعبي، وهو الاقتراع الشعبي المباشر. ويجب أن تحظى المبادرة في هذه الحالة بعدد أكبر من المؤيدين، لكي يستطيع المواطنون التصويت على هذا الاقتراح. وحتّى بعد نجاح هذه الخطوة فإنّ البرلمان يحقّ له التصويت على الاقتراح الجديد. وإذا لم يتحقق ذلك فإنّ من الضروري اتخاذ الخطوة الثالثة لعملية التصويت الشعبي. وحينئذ يحقّ للبرلمان تقديم مقترح آخر مضاد ويدعو المواطنين للإدلاء بأصواتهم على الاقتراحين، فيقرر التصويت فيما إذا كانت الأغلبية تريد سنّ قانون جديد للحياة المشتركة أم لا تريد.

وهكذا يشارك كلّ إنسان في صياغة الروح الجماعية، وذلك عبر إمكانية تقديم المقترح الخاص بوضع أفكار جديدة أو من خلال عملية التصويت الشعبي نفسها وحتّى الوصول إلى القرار الحاسم الذي لا يمتلك الإنسان سوى صوته وحده للبتّ فيه. وفقط من خلال التصويت الشعبي تنشأ الديمقراطية، ولن تكون موجودة قبل ذلك قطّ. ولابد أن يقرر المواطنون أنفسهم عملية التصويت الشعبي، ولا يجوز أن تجرى عبر الممثلين السياسيين. فصاحب السيادة، أي مجموع الناس الذين يعيشون معا، هو الذي يضع القواعد التي تنظّم حياة المجتمع. وبهذا يمكننا أن نصف حدثا نادرا على صعيد العالم شهدته ولاية هامبورغ بفضل الحافلة.

في عام ٢٠٠٤ منح مواطنو هامبورغ أنفسهم قانونا انتخابيا جرى عليه التصويت الشعبي. فكانت تلك هي المرّة الأوّلى التي يضع فيها الناس القواعد الضرورية لانتخاب ممثليهم، بدلا من أن يضعها السياسيون. ولم يقتنع السياسيون بهذا الأمر عملا بمنظورهم القائم على المصالح التسلطية، بل حاولوا تغيير منظومة القواعد لصالح في كلّ فرصة مواتية. هذا وقد تمّ إيقاف هذه المطامح عبر تصويتين شعبيين مكلفين قام بها المواطنون والمواطنات في هامبورغ، ما أسفر عن تغيير دستور الولاية. والآن فإنّ الناخبين هم الذين يقررون قوانين الانتخابات وليس أولئك الذين يرشحون أنفسهم لغرض انتخابهم فحسب.

مواضيع الحافلة

بالإضافة إلى الجهود المتواصلة التي يبذلها مشروع الحافلة المتنقل من خلال النقاشات اليومية بغية إيقاظ قوة الإرادة لدى السكّان للمساهمة في التصويت الشعبيّ على صعيد ألمانيا كلّها، فإنّه يقوم بنشاطات متنوعة أخرى. فينظم فريق العمل سنويا عشر فعّاليات على الأقل، وتتناول المواضيع الخطوات اللاحقة التي تهدف إلى بناء مجتمع يشكلّ نفسه بنفسه. ويتحدث الموضوع الحالي عن «اتفاقية التبادل التجاريّ الحرّ عبر الأطلسي» (TTIP) وعن توفير دخل أساسي لكلّ مواطن دون قيد أو شرط وإلغاء تدجين الحيوانات على نطاق واسع ولأغراض تجارية وتأسيس نظام نقدي جديد وتحرير المدارس والجامعات مع هيمنة الدولة ووصايتها وقضية اللاجئين في جميع أرجاء العالم.

ودائما ما يعمل يوهانس شتوتغن، وهو من أفضل تلاميذ يوزف بويز، مستشارا. وهو وزميلته بريغيته كرنكرس أسسا جمعية الحافلة وشهدا في حقبة الخمسينات والستينات كيف أن يوزف بويز نفسه أدرك فكرة تشكيل المجتمع من جديد خطوة إثر خطوة، باعتبارها مهمّة فنيّة أيضا وكيف طوّرها. وقد وصف يوهانس شتوتغن هذه العملية وصفا شاملا في كتابه القيّم Der ganze Riemen (كل الحكاية).

وتلبية لدعوة من قبل معهد غوته عام ٢٠٠٩ قامت الحافلة برحلة مثيرة عبر ١٢ بلدا في جنوب ـ شرقيّ أوروبا، شملت أثينا، مهد الديمقراطية وكذلك مدينة إسطنبول المجاورة. وأتضح من خلال هذه الرحلة حجم الآمال التي عقدها الناس على النموذج الألماني. فكانوا معجبين بقدرتنا على التنظيم والتنفيذ، ويعتبروننا أقلّ فسادا من الآخرين، ولهذه الأسباب كان معظمهم مقتنعين بأنّنا قادرون على تطوير الديمقراطية الفعّالة؛ مدركين تماما بأنّ الديمقراطية البرلمانية المحض ستكون مجرد لعبة في أيدي المصالح الفردية، إذ أنّ الأحزاب تستغل طموحات الناس وآمالهم قبل الانتخابات، ثم تجدّ نفسها في حلٍ من تعهداتها بعد الانتخابات. وفي هذا السياق فإنّ ثمار التصويت الديمقراطي المباشر في ألمانيا تبدو جليّة فورا ويشعر بها الناس كالهواء النقيّ. فلمسنا أثناء رحلتنا بالحافلة ما ينتظره الناس منّا وأدركنا مدى أهمية تقديم مثل أعلى بصفتنا من دعاة الاستقلال السياسي ومصدره، وكنّا نستعرض السلطة الشرعية القائمة على القاعدة الديمقراطية والبرهنة على وجودها. ونحن البشر نعرف في الواقع الشكل الصحيح للمشاركة السياسية، وعلينا فقط أن نذكّر بعضنا البعض بهذه القضايا وندعم بعضنا بعضا.

الذات والمجتمع

يقودنا البحث عن أنفسنا والتلهّف لمعرفتها إلى إلغاء جميع التقاليد ويتطلب منّا تعريفا جديدا لجميع المفاهيم المتأصلة فينا. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا عبر الانفصال المؤقت عن عموم المجتمع، وهذا يعنني أنّني هنا والعالم هناك. وهذا هو مصدر الأنانية الثابت الذي لا يجوز أن يطغي بصورة دائمة على إمكانية اكتشاف ما هو جماعي مشترك. فعجز الناس أمام التأثير المضمر لممثلّي السياسة والاقتصاد الوثيقيّ الارتباط، أولئك الساعين إلى تحقيق مصالحهم الشخصية الأنانية، يخلق في الزمن الراهن رغبة متنامية في وضع قواعد واضحة. وإذا كان بعض الناس مجردين من المصلحة الشخصية فليس من العجب أن يؤمنوا بأنّ من الأفضل أن تكون قواعد الحياة المشتركة من صنع الله وحده. لكنّ صراع الناس مع بعضهم البعض والذي ينشأ بسبب التفاسير والشروح اللازمة للقوانين الإلهية سوف لا تنتهي وستولّد مشاكل تماما مثل القوانين ذات الطابع الدنيويّ المحض. وما نحتاج إليه هو اكتشاف طريق يشترك فيه الجميع ويتمثل في أن „الله يسكن في أعماقي"، ويجب أن تنبع القوانين من أعماقنا المشتركة ومن المجال الذي يشترك فيه الناس جميعهم.

وبهذا نصل مجددا إلى مقولة أن „كلّ إنسان هو فنّان"، بمعنى التشكيل المشترك والمتساوي للمجتمع ومن خلال الحريّة وضمن إطار الديمقراطية التي نضع قواعدها نحن بأنفسنا، فكلّ إنسان هو صوت. وهذه هي إشارة الزمن الراهن والمشاركون في مشروع الحافلة من أجل الديمقراطية يعيشون ويعملون من أجل تحقيق هذا الهدف.

ميشائيل فون در لوهه مصور فوتوغرافي وكاتب ومدير مشروع «الحافلة من أجل الديمقراطية المباشرة» منذ ٢٠٠٤، ومؤسس جمعية «السير المستقيم».

ترجمة: حسين الموزاني

OMNIBUS FÜR DIREKTE DEMOKRATIE

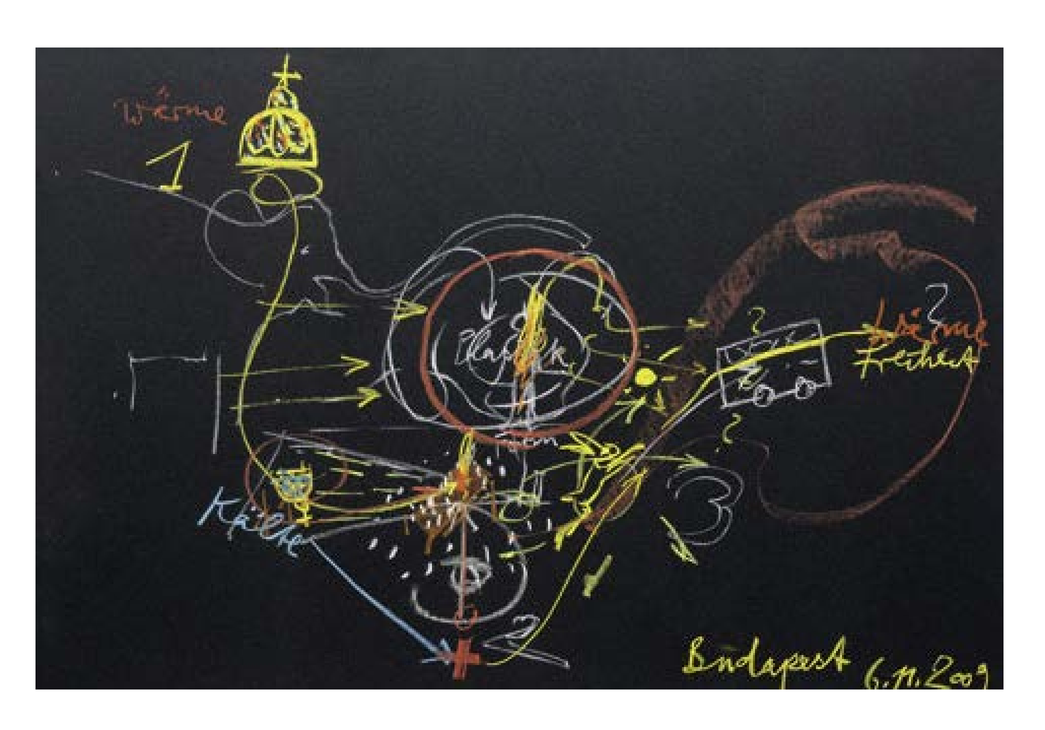
http://www.omnibus.org/de

■ لقد أصبحت حرية استخدام الإنترنت دون الخوف من الرقابة أحد الشروط الضرورية لمبدأ المشاركة السياسية. ولأن ذلك ليس سهلا دائما فقد تم تطوير برامج خاصة لهذا الغرض منها متصفّح: **Tor**، وهو البرنامج نفسه الذي استخدمه كلّ من إدوارد سنودن وجوليان أسانج. وليت الأمر قد اقتصر على أمثال هذين الرجلين، فقد استغلّه كثيرون لأغراض إجرامية للأسف.

الحرية والمشاركة في الإنترنت

خطر المراقبة والجريمة

فالتر فان روسوم WALTER VAN ROSSUM



اللوحة ترمز للديمقراطية المباشرة، للفنان يوهانيس شتوتغن، بمناسبة وقوف حافلة الديمقراطية بمحطة بودابست.
Photo: Werner Küppers

في البدايات الأولى للإنترنت عندما كانت لا تزال مكانا للحالمين يستطيع أن يهرب إليه المرء كلما ضاق به الواقع، تخيل الكاتب الشهير توماس بنشون Thomas Pynchon وجود نوع من الشبكة العنكبوتية العميقة «Deep Web» كعالم افتراضي أسطوري يشبه أرضا تقع تحت سطح الماء يستطيع المرء أن „يغطس" إليها ويتجوّل فيها بحريّة وكأنه «أفاتار»، الكائن الافتراضي الذي هو ليس أكثر من وحدات ضوئية أو دمية سيبرانية. لكنّ بنشون يروي لنا أيضا قصّة عن نوع مختلف تماما من الإنترنت تحتلّه قوى تحوّله إلى نوع من الشبكة التواصلية التي تجعل كل عضو فيها خاضعا للمراقبة من قبل أجهزة المخابرات أو الشركات التكنولوجية الكبرى. وهذه النبوءة تحقّقت بطريقة مرعبة فيما بعد.

إن تلك «الشبكة العميقة» أو «Web Deep» التي أصبحت واقعا هي بنظرة أولى ذلك الجزء من الإنترنت الذي لا تصل إليه محرّكات البحث. وهو يحتوي على أرشيفات ضخمة جدا: ويكفي لتخيّل حجمها أن نتذكّر كتلة البيانات العملاقة لوكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA) أو حتّى بيانات الطقس الخاصّة بوكالة الفضاء الأمريكية «ناسا» (NASA)، أو بالمواقع غير المفهرسة أو بالعدد الذي لا يحصى من الروابط المهملة حيث لا تعثر فيها على أكثر من بعض الوحدات الرقمية من حين لآخر. يُفترض أن تكون «الشبكة العميقة» أكبر حجما ألف مرّة من الإنترنت الذي نعرفه ونستعمله يوميا. رغم ذلك توجد في أعماق هذه الشبكة العميقة «Deep Web» العملاقة شبكة لازالت تلتزم بمبدأ حرية التواصل للجميع، وهي تطلق على نفسها اسم: Tor (تور). وهذا الاسم جاء من تجميع الحروف الأولى للكلمات التالية: The Onion Router، أي جهاز التوجيه الشبيه بالبصلة. وهي تصف نفسها بالشكل التالي: „Tor (تور) هي شبكة تتألف من أنفاق افتراضية تسمح

للأفراد والمجموعات بممارسة حريّتهم على نحو أفضل. تساعد Tor (تور) الأفراد على التخلّص من الملاحقة في الإنترنت أو على التواصل مع المواقع الممنوعة من قبل السلطات أو مقدّمي الخدمات المحلّيين".

منطقة آمنة „لكاشفي الأسرار"

يشرح ذلك جاكوب أبلباوم، وهو أحد مطوّري شبكة Tor (تور): „إنه مشروع للمنفعة العامة، إذ أن رمز المصدر الخاص بها ـ أي الـ Quellcode ـ متاح للجميع. ويستطيع كل من يرغب بذلك أن يطّلع على طريقة عملها. وهو عندما يستخدمها يقوّي المشروع ككلّ. وكل مستخدم لها يستطيع التواصل مع الآخرين دون أن يترك أثرا يدلّ عليه ويمكن استخدامه ضدّه فيما بعد. إنها تمنح كل فرد صوته الخاص. فلكلّ حقه في التواصل الحرّ".

يستخدم الصحفيون «تور» ليتواصلوا بأمان مع من يُسمّى «Whistleblower»، أي من يبلّغون عن الأسرار والفضائح، أو مع المعارضين السياسيين. فقد استخدمه برادليماننغ ـ غيّر اسمه فيما بعد إلى تشيلسيا ماننغ ـ كاشف الأسرار الأكثر شهرة بعد إدوارد سنودن لكي يرسل وثائق جديدة إلى الويكيليكس Wikileaks. وقد قالت المخرجة لاورا بويتراس الحاصلة على جائزة أوسكار على فيلمها Citizenfour الذي يدور حول قضية إدوارد سنودن: „يستحيل عمل الصحفيين ـ المحقّقين دون شبكة تور. وقد كان اتصالي بإدوارد سنودن وتعاوننا معا مستحيلا أيضا بدونها. فقد استمرّ تواصلنا عبر «تور» لمدة شهور بكاملها قبل أن نلتقي في هونغ كونغ. وكان يعتبر «تور» ضرورة مطلقة للحفاظ على البقاء؛ حيث يستطيع من خلالها حماية نفسه من المراقبة. لقد كانت أداته الوحيدة. إنني أعرف الكثير من الأمثلة عن مصير الصحفيين الذين يستغنون عن «تور» في عملهم".

هذه القاعدة تنطبق على مؤسس الويكيليكس Wikileaks جوليان أسانج الذي كان يتواصل عبر «تور» حصرا: „لم يخترع الناس التشفير وإخفاء الهوية عبثا. لقد احتاج الأمر وقتا طويلا والكثير من الصعوبة للوصول إلى إمكانية التواصل الحر والمشفّر بين الأفراد. وكان «تور» هو أول بروتوكول بهويات مخفيّة استطاع إعادة التوازن لعالم التواصل".

الحريّة بمواجهة الجريمة

لكنّ قضية الحرية ليست بهذه البساطة دائما. إذ أن بعض الحريّات تتعرّض لاستغلال غير متوقّع ولا مرغوب. فقد وجدت مثلا مجموعة مما يُدعى „الخدمات الخفيّة" مكانا في شبكة «تور» وبدأت تمارس نشاطاتها مستفيدة من إمكانية إخفاء هويّتها. من هذه النشاطات تجارة المخدّرات والأسلحة وأفلام الأطفال الإباحية وعروض القتل المأجور وكل ما لا يمكن عرضه في واجهات محلّات „العالم العلوي". هذا النشاط الإجرامي كان هو السبب في إطلاق اسم «الشبكة المظلمة» على شبكة «تور».

إذن فقد تشارك في فضاء هذه الشبكة كل من تجار المخدرات والأسلحة والمتطرّفين اليمينيين من كل أنحاء العالم مع المعارضين السياسيين من سوريا أو الصين أو الولايات المتحدة. وقد نشر الصحفي البريطاني جامي بارتليت مؤخّرا كتابا حول The Dark Net، أي الشبكة المظلمة، يقول فيه: „إن الشبكة المظلمة هي بالنسبة لي فكرة أكثر مما هي مكان. إنها عالم سفلي مستقلّ وقائم بذاته رغم أنّه متّصل بالإنترنت الذي نعرفه. وهو عالم حرّ تماما يستمتع «سكّانه» بالحريّة التامة مع إخفاء هويّاتهم. فهم يستطيعون أن يقولوا ويفعلوا ما يحلو لهم دون أن يخشوا العقوبة ومتحرّرين من أية قواعد ومعايير تحكم المجتمع العادي".

أما من الناحية العمليّة فإن «تور» مجموعة من الحواسب الموجودة ضمن الإنترنت والمرتبطة فيما بينها من خلال بروتوكول الإنترنت ذاته. رغم أنّه منفصل عنه منطقيا وتشفيريّا. وقد كان العقل المدبّر وراء مشروع «تور» الحالي هو جاكوب أبلباوم، صاحب الكثير من الأفكار الجديدة التي جعل بعضها الاستمرار في استخدام «تور» ممكنا في الصين مثلا. وهذا الرجل الذي يُدعى أحيانا «جاك» ببساطة هو أمريكي عمره ٣٢ عاما، وهو ليس مبرمجا عبقريا فقط، بل إنه يناضل أيضا في سبيل تحقيق التصوّرات المثالية القديمة للإنترنت كفضاء عالمي كبير للتواصل الحرّ بين كل البشر: „علينا أن ندرك الظرف السياسي الجديد وخلفيّاته وخاصّة بعد «صيف إدوارد سنودن» ٢٠١٣. وإن لم نفعل ذلك فلن نستطيع فعل أي شيء لحماية أنفسنا من وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA) و مركز الاتصالات الحكومي البريطاني (GCHQ). وليس الحل في تصنيف الناس إلى فريق الخير وفريق الشر، ثم أن نقول لأحدهما: „أنتم يا من تقفون على الجانب الأيسر محرومون من حق التواصل الحرّ. هذا بالضبط هو ما لا نقوله. وإنما نقول أن هدفنا الأساسي هو تمكين الجميع عمليا من حرية الكلام وحماية تلك الحرية. وفي حين يمتلك الأشرار ـ بغض النظر عما تعنيه هذه الكلمة ـ إمكانيات كثيرة لفعل ما يريدون لا يحوز أكثرنا على إلاّ على خيارات قليلة لتصفّح آمن".

راكم جاك أبلباوم خبرات كثيرة خلال اختباره لحدود الحرية الحقيقية فيما يدعى «العالم الحر». وقد بدأ باكرا بدعم الويكيليكس Wikileaks والتعاون مع جوليان أسانج. وقد قامت السلطات الأمريكية باعتقاله مرارا ومصادرة حاسوبه وهاتفه المحمول. وهو يعيش الآن في المانيا. ولكنّه حتى هنا لا يستطيع الاستمتاع بحريته. فقد قام مجهولون باقتحام منزله البرليني في كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠١٣ وحاولوا العبث بحاسوبه.

إن مشروع «تور» هو مؤسسة خاصة. بل لقد ساهمت وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA) في البداية بتشجيع تطويره. ومازال ٦٠٪ من مصادر تمويله هو الحكومة الأمريكية. يقول روجر دينغلدين، أحد المطوّرين الأساسيين في المشروع: „يمكن

اعتبار دعم الحكومة للمشروع أمرا مفيدا جدا لأنّه مكّن كثيرا من العاملين فيه في السنوات الأخيرة من التفرّغ له دون أن يضطرّوا لعمل إضافي لتأمين أجرة بيوتهم أو ثمن طعامهم. لكنّ ثمة جانبا سيّئا لهذا الأمر وهو أن المتبرّعين يمكن أن يمارسوا بالمقابل تأثيرهم على العمل. رغم أنّه ليس هناك من يأتي ويقول: خذوا هذه الأموال واصنعوا لي بابا خلفيا. فنحن لن نُقدم أبدا على شقّ باب خلفي في «تور»".

وكما هو الأمر في حالات أخرى سابقة، فقد خلقت أجهزة المخابرات الأمريكية بنفسها هنا أيضا أحد أنجح خصومها. يقول جاكوب أبلباوم: „إنه شيء غريب، فهؤلاء القوم بنوا هذا المشروع لأنهم يؤمنون بمبدأ «الكتمان» ـ أي إخفاء الهوية ـ، لكنّهم يقومون باعتقالي في المطارات ويهدّدونني. وقد قال لي أحدهم: ما تفعله في الصين وإيران عظيم، فهو يساعد الناس هناك. ولكن لماذا عليك أن تفعل ذلك هنا؟ أي أنّهم يعادون الأمر نفسه الذي يشجّعون فعله في الصين وإيران، وهو تسهيل ممارسة الحريات. إن وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA) تدّعي أنها ترى كل شيء بالعين الأمنية.

تقنية تشبه البصل

يمكن لأي شخص تحميل برمجيّات «تور» من الإنترنت وتركيبها بنفسه وبطريقة سريعة وبسيطة. ويعمل «تور» باستخدام ثلاثة حواسيب بشكل متواصل: يقوم الأول بالاتصال بالشبكة وتقديم طلبه، ويقوم الثاني بتوصيل الطلب. أما الثالث، الذي يُدعى بعقدة الخروج Exitnode فمهمّته الإعادة إلى الإنترنت العادي. وهكذا فإن زبائن «تور» يستخدمون ثلاث «عقد اتصال» بحيث تقع كل عقدة منها في بلد مختلف وهو ما يقلّل كثيرا من إمكانية اختراق هذه الحواسيب الثلاثة من قبل منظّمة ما.

هذه الطريقة الثعلبية في استخدام الطرق الجانبية تتطلّب طبعا وقتا أكبر ولذلك فهي أبطأ من الاتصال العادي. لاسيّما أن «تور» يغيّر دروبه كل عشر دقائق، حتّى ولو كان مستقبل الاتصال هو نفسه. يُضاف إلى ذلك أنّه يشفّر البيانات إلى أن تصل إلى عقدة الخروج. ومن الناحية التقنية يجري في البداية تشفير ثلاثي للبيانات ثم يتم تخفيف درجة التشفير من قبل كل عقدة تالية. ويمكن تصوير الأمر كالتالي: فالعقدة الأولى تستلم طلبا مشفّرا ثلاث مرّات، ثم تقوم بنزع «طبقة التشفير» الخارجية وتسلّم للعقدة الوسطى البيانات مشفّرة مرّتين فقط، وهذه تنزع طبقة أخرى من التشفير بحيث تستلم عقدة الخروج بيانات ذات درجة واحدة فقط من التشفير وعليها عند ذلك أن تنزع هذه الطبقة الأخيرة وترسل البيانات التي لم تعد مشفّرة إلى الشبكة العادية. وهذه التقنية هي السبب في كلمة «تور» التي تضم الحروف الأولى من الكلمات الثلاثة التالية: The Onion Router، أي جهاز التوجيه الشبيه بالبصلة. إذ أن البيانات المطلوبة «مغلّفة» كما رأينا بثلاث طبقات من التشفير تماما كالبصلة.

تتكوّن شبكة «تور» الآن من أكثر من ستة آلاف «خادم (Server)» يقدّمها أشخاص متطوّعون. كلّ منها يمكن أن يصبح هو نفسه جزءا من الشبكة. هذه «الخوادم» موزعة في بلدان مختلفة، وإن كان أكثرها في أمريكا الشمالية. لكن أحدا لا يستطيع أن يضمن كون بعضها أو حتّى كثيرا منها ينتمي إلى أجهزة أمن معيّنة. ومازلنا نذكر حالة الطالب الألماني سيباستيان هان من مدينة غوتنغن الذي «اخترقت» وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA) جهاز الخادم الخاص به والذي كان جزءا من «تور» رغم أن ذلك الطالب لم يكن متّهما بالقيام بأية أعمال إجرامية أو نشاطات متطرّفة.

وقد عبّر في هذا السياق السيّد ميشائيل جورج خبير المعلوماتية في هيئة «حماية الدستور» البافارية ـ وهو جهاز أمن ألماني ـ عن عدم استبعاده لسيطرة أجهزة الاستخبارات على بعض «خوادم» شبكة «تور» في الكثير من أنحاء العالم وليس بالضرورة بسبب الشك بأنشطة إرهابية: „إذا امتلكت نقطة الانطلاق في عقدة ما، فإنك تستطيع إلغاء «الكتمان» ـ أي كتمان هويّة المستخدم ـ وبمفعول رجعي إلى درجة معيّنة. ولهذا فأنا أعتقد أن أجهزة الأمن تمتلك بعض نقاط الانطلاق هذه بالتأكيد".

يقوم كل من جاك أبلباوم وفريقه دون كلل بتجريب كل الطرق الممكنة لتحسين أداء شبكتهم. وخاصّة بهدف تحصينها من أي هجوم محتمل. ويقدّر يوآخم زلتسر من نادي „Chaos Computer Club" تماما قوة الخصوم كما أنّه يعرف جيّدا مواطن الضعف في الشبكة مهما ارتفعت درجة تعقيد نظام التشفير فيها. رغم ذلك فهو يقول: „ليس في الأفق حتى الآن ما هو أفضل. والجميل في «تور» هو المرونة. فالجميع يريدون بناء عقدة اتصال في «تور». وهو نظام أساسه الشك أو سوء الظن. وهذا يعني أنّني يجب ألاّ أثق حتى بمن يشغّل عقدة الاتصال، ولكن بالنظام الرياضي الذي يكمن في أساس «تور»، كما علي أن أكون واثقا من أنّ العقد الثلاث التي اخترتها لا تنسّق فيما بينها".

«طريق الحرير» الرقمي

يمكّن متصفّح «تور» من العمل في الإنترنت العادي أو الواضح Clearnet بأمان نسبيّا. وإن كان المرء لا يحتاج في الواقع للخروج من الشبكة المظلمة The Dark Net أبدا، إذ أن كل شيء متوفّر هنا. فهذه الشبكة المظلمة يمكن اعتبارها فردوسا تجاريا لكل ما هو ممنوع من بضائع وخدمات. مما أدّى إلى تجمّعات تشبه مجازا الجمعيات التعاونية في مختلف المجالات. إحدى أكثر هذه التجمّعات شهرة تُدعى «طريق الحرير»(Silkroad) وقد تم منعها عام ٢٠١٤. الصحفي البريطاني جامي بارتليت قام بالتسكّع هناك وخرج بالانطباعات التالية: „من المحيّر أنّك ستجد الأشياء هناك مألوفة جدا، ويكفي أن تكون قد اشتريت ذات مرّة شيئا عن طريق Amazon أو eBay لتعرف فورا كي تجري الأمور. الفرق الوحيد يكمن في نوعية البضائع. فهناك لا تتوفّر المخدّرات فقط ـ رغم

أنها المعروض الأكبر ـ لكن أي شيء على الإطلاق. وقد كان العرض الأكثر شعبية في العام الفائت هو كوبونات مزوّرة تمكّنك من الشراء في الأسواق الكبيرة بقيمة عشرين جنيها استرلينيا يمكن الحصول على الواحد منها بثمانية جنيهات فقط".

لكن إتمام صفقة كهذه يحتاج أولا أن تعرف عنوان التاجر، وهو ما يمكن الوصول إليه عبر مايدعى (Hidden Wiki)، أي: ويكي المخبّأة، حيث تبدو العناوين بأشكال مختلفة تماما عما نعرفه في الإنترنت العادية. فإذا طلبت مثلا العنوان التالي: zqktlwi4fecvo6ri.onion في متصفّح «تور» ستنتهي في «فهرس التجّار» التابع للشبكة ثم لا تلبث العروض ذات العلاقة بموضوع طلبك أن تأتي مرتّبة بطريقة واضحة ودقيقة وموزّعة على مجموعات مناسبة..الخ. كما أن هناك روابط بمحركات بحث «تور» الخاصة يتم عرضها منذ البداية.

ولن يطول الأمر بمن يستمر في البحث في هذه الفهارس حتى يعثر على قسم المخدّرات، فهناك رابط بعنوان «سوق المخدّرات» ويجب هنا أن يسجّل المرء نفسه باسم مستعار. وعندما يفعل ذلك يظهر له أكثر من ١٤٠٠٠ عرض من تجّار متنوّعين. يُدعى أحدهم توركيمان، والآخر كابريكورن أو «مكتب العمل ١٠٠»، مثلا، وكلّهم يعدون بتوصيل البضاعة إلى أي عنوان يعطيه الزبون خلال يومين إلى ثلاثة أيام فور حصولهم على الثمن. ولكن هنا بالضبط تبدأ المشكلة. إذ ليس هناك أي عنوان لأيّ من هؤلاء التجّار. الأمر الوحيد الذي يدلّ عليهم هو عنوان الكتروني عبر «تور». بل إن الزبون لا يعرف حتّى ما هو البلد الذي يقيم فيه هؤلاء السادة، هذا إن كان لهم مكان ثابت أصلا. أي أننا بحاجة هنا إلى ذلك المفهوم النظري شبه البدائي: الثقة. وهو آخر ما كان المرء يتوقّعه في هذا «العالم السفلي». وأساس هذه الثقة هو العلامة أو «الماركة». يشرح الصحفي البريطاني جامي بارتليت ميّزات «طريق الحرير» ـ حيث جمع خبراته الأفضل ـ مثلا بالشكل التالي: „إن سرّ شهرة طريق الحرير هي أنّ فيه خدمة معيّنة تسمح للزبائن المجرّبين بأن يدلوا بنتائج تعاملهم مع التاجر والبضاعة وأن يقيّموا ذلك بشكل علني وواضح ليستفيد منه الزبائن الجدد. هذه الخدمة هي الأساس الذي مازال يضمن للسوق استمرار عمله. وهي خدمة نجدها أيضا في كل من eBay و Amazon. يكاد يتم إرغام الزبائن على الإدلاء بتقييمهم: كيف كان تغليف البضاعة مثلا؟ وهل وصلت في الوقت المحدّد؟ وكيف تقيّم العلاقة ما بين السعر والخدمة؟ وهكذا يمكن القول على العموم أن هذا السوق يعتمد على الطرق نفسها التي تضمن نجاح أي سوق آخر: الدعاية والعلاقة ما بين العرض والطلب، الخ...".

يتم استخدام العملة الخاصة بالإنترنت "Bitcoin„ كوسيلة للدفع. وكما مرّ معنا فليست المخدرات هي البضاعة الوحيدة. فأولئك الذين يرغبون بأن „يختفوا" بسرعة يستطيعون الحصول مثلا على جواز سفر أمريكي مزوّر وهوية شخصية وشهادة قيادة، وكل ذلك مقابل ٢٠٠٠ يورو. إنها فرصة لحياة جديدة بهوية جديدة! ثمة رخص قيادة ألمانية وفرنسية وبلجيكية وليتوانية وبولندية وجوازات من كل مكان والتوصيل سريع. وهناك الدعاية التالية أيضا: لماذا لا تصبح مواطنا أمريكيّا؟ عليك فقط أن تشتري الجنسية!".

مرآة للمجتمع

يعرف جاكوب أبلباوم بوجود هذه الصفحات في شبكته طبعا. لكنّه يقول: „ممّا يحتج به المعادون لمبدأ «الكتمان» ـ أي الحقّ بعدم الإدلاء بهوية المستخدم ـ أنّه يفتح الباب للجريمة. وهنا نسمع كثيرا الحديث عن «طريق الحرير» وأمثاله. إنهم يعتقدون أن الإنترنت يجب أن تكون خاليا من كل ما هو غير قانوني. لكنّ الإنترنت لا يمكن أن يكون إلاّ مرآة للمجتمع البشري. وفي ذلك المجتمع توجد الجريمة ببساطة. „ولا شيء يعرض في الـ Dark web غير موجود في المجتمع العادي. وبكلمات أخرى فإن شبكة «تور» لا تصنع تلك النشاطات الخارجة عن القانون، ولكنّها تقدم لها أشكالا للانتشار فحسب. الجريمة مشكلة لكن الرقابة هي مشكلة أيضا. ومستخدم «تور» هو الهارب من الرقابة، وليس كل هارب من الرقابة مجرما".

إن أجهزة الرقابة العملاقة تتجسّس على كل ما نفعله. إنّها توظّف أنظمة عملاقة ومعقّدة لجمع البيانات التي ننتجها باستمرار. وهي تقوم بذلك دون أية قوننة أو تنظيم، سواء أكانت جهة رسمية أم مجرّد أشخاص وشركات خاصّة. ويقول ميخائيل جورج خبير المعلوماتية في أحد أجهزة الأمن الألمانيّة: „ليس ثمة ما يمكن أن استخدامه واقعيا ضد السلطات الأمنية. لكن ذلك يجب ألاّ يعني بحد ذاته خطأ الممارسة الأمنية. كل ما يمكن للمرء عمله ليحمي نفسه من التجسّس هو المطالبة بقوانين تمنع السلطات من القيام بذلك التجسّس. ثم توفّر الإرادة السياسية لتطبيق هذه القوانين بفعّالية. إنها الطريقة الوحيدة للحفاظ على مبدأ الحق في التكتّم على الهوية. وبدونها ستتوفّر الإمكانية دائما للتحايل عليه".

حماقة الكثير من مستخدمي الإنترنت

لا يدع الخبير المذكور أي مجال للشك: „إنهم" سيصلون إليك. بغض النظر عن هويّاتهم التفصيلية. وإذا حاولتَ الهرب فستبقى هاربا إلى الأبد. ولذلك فلا يبقى في الحقيقة أمام مستخدمي الإنترنت إلاّ الاستجابة لنداء ميشائيل جورج المذكور آنفا. لكنّ المشكلة أن ذلك هو آخر ما يمكن أن توافق عليه „الحيتان" من كبار أصحاب المصلحة في استغلال لعبة الإنترنت التي تشبه المتاهة. فهؤلاء يستطيعون الوثوق بحماقة المليارات من مستخدمي الإنترنت الذين يشبهون بألعابهم الإلكترونية قطيعا من الخراف المُراقبة بشكل تام والتي يتم تسمينها. وكما يقول الكاتب الأمريكي توماس بنشون Thomas Pynchon في روايته «الحافة النازفة»: „وهم سيصلون إلينا، لأننا منعزلون جميعا وفقراء ومهانون ومصرّون على الإيمان بأي شكل من الإنتماء يريدون حشرنا فيه مهما بلغ من البؤس والسخافة. إنّهم يلعبون

معنا، ولكن بأوراق مغشوشة. ولا تنتهي اللعبة إلاّ بتدمير الإنترنت ـ عالما حقيقيا وحلما وحلما موعودا ـ".

تراقب وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA) جزءا كبيرا من البشرية بشكل روتيني وتجمع بياناتهم بمقادير لا نعرف حتى الآن حجمها الحقيقي ولا نوعيّتها. وبهذا فهي تمتلك مواصفات تؤهّلها إن أرادت لأن تصبح ذات يوم الوكالة المركزية لدولة مستبدّة ذات سلطة غاشمة وغدّارة. إن الحقوق الأساسية التي يضمنها الدستور الألماني يتم الآن تعطيلها من قبل جهاز أمن أجنبي. ونحن نعرف هذا كلّه، لكنّ السياسيين والسلطات القضائية يتعاملون مع هذه الكارثة وكأنها حادثة نشل قليلة القيمة لا يتضمّن القانون عقوبة واضحة لها. وذلك رغم أنهم أقسموا اليمين على حماية الحقوق الأساسية للمواطن. وفي مثل هذه الظروف يصبح من الساذج الاعتقاد أن هذه الدولة وفي زمن منظور تمتلك القدرة أو الإرادة لصيانة وضمان الخصوصية والتواصل الحرّ. يجب إذن أن نوطّن أنفسنا على هروب طويل ومُرهق إلى أنفاق علينا أن نتقاسمها طوعا أو كرها مع الخارجين على القانون.

فالتر فان روسوم كاتب وباحث يقيم في ألمانيا والمغرب.

ترجمة: حسين شاويش

■ مع توافد أعداد كبيرة من اللاجئين إلى أوروبا في الآونة الأخيرة تصبح قضية العلاقة بالآخر الغريب آنية وملحة أكثر من أي وقت مضى. ما مدى انفتاح المجتمعات الأوروبية على القادمين الجدد؟ وكيف ينعكس ذلك في سياسة اللجوء الأوروبية؟ رشيد بوطيب يناقش هذه القضية من منظور فلسفي.

شذرات من خطاب الضيافة

حول العنصرية في أوروبا

رشيد بوطيب RACHID BOUTAYEB

ضيافة نقدية

يفرق الفيلسوف الفرنسي - الجزائري الأصل - جاك دريدا في أبحاثه عن الضيافة، بين „ضيافة سياسية أو مشروطة"، لا تقبل في رأيه بغيرية الغريب، بل تسعى بلا توقف إلى صهرها، و „ضيافة غير مشروطة"، تتحقق فيما وراء المنطق الإمبريالي للسيادة وقوانينها. تلك القوانين التي نظرت إلى الغريب دائما كخطر على نظام الأنا. إن الذات نفسها يجب فهمها كهبة لتلك الضيافة غير المشروطة. إنها ضيافة لا نهائية.

لكن ماذا نقول إذن عن أولئك الضيوف الذين يستغلون الضيافة؟ والذين لا يظهرون استعدادا للتخلي عن منطق السياسة الذي هو منطق الإنتماء؟ أولئك الضيوف الذين لا يتصرفون كضيوف - مثل المتطرفين دينيا أو قوميا - والذين يحشدون ضد الديمقراطية وضد العيش المشترك، وعبر ذلك يخونون تعددهم وتعدد ثقافتهم، فهم لا يفهمون العيش المشترك إلا في ظل انتماء مغلق ومعاد للآخر.

إن الضيافة غير المشروطة، التي يتحدث عنها دريدا، وطبعا انطلاقا من العمل الكبير لإمانويل ليفيناس، هي ضيافة مستحيلة. أعتقد، بالنظر إلى هذه الاستحالة، بضرورة أن نفكر، وضد السياسة نفسها، في الضيافة خارج المنطق الثنائي للمشروطية وغير المشروطية. وفي هذا السياق أفكر في ضيافة حوارية - نقدية، يمثل فيها الحوار نواة تضامن نقدي. حوار يقول نعم، ونعم غير مشروطة لغيرية الآخر، أعني تلك الغيرية أو ذلك الاختلاف الذي يفهم الغريب كمكون للأنا. غيرية تتحقق خارج الانتماء، فهي هبة اللقاء، ولقاء لا يختزل في معايير وقواعد نظام أخلاقي أو ديني كلي. إذ الأمر يتعلق في هذا السياق بمسؤولية مشتركة، وبلغة أخرى، إن علينا أن نفهم الضيافة خارج النزعة الإقصائية لمنطق الهوية، كتقاسم وعطاء في ظل الحوار.

نحن مدعوون في السياق الراهن، أن نؤسس لما أسميه بعلمنة للعلمنة. إن هذه العلمنة الثانية تفهم نفسها خارج منطق الانتماء، كسيادة ضعيفة. إنها أمر لا مناص منه إذا طلبنا حشد حججنا ضد علمنة انتقائية وعنصرية، لا تتوقف عن حظر وطرد من لا تسطيع ربطهم بمنطقها. لكن الرفض المرضي للعلمانية باسم ثقافة أو دين، يمثل أيضا، ولا ريب، خطرا على المجتمع الديمقراطي. ومن حق الكاتبة التونسية هيلي بيجي في كتابها „نحن الذين تحررنا من الاستعمار"، أن ترفض المنطق المغلق للهوية الثقافية والذي ينطلق من تنسيب للقيم الكونية. إنها تدافع في هذا السياق عن المواطنة وليس عن الثقافوية، ففي ظل المواطنة فقط يمكن للاعتراف المتبادل أن يتحقق.

مونوديمقراطية

„من ناحية عقلية - يكتب الفرنسي أندريه سيرفييه في كتابه «الإسلام وسيكولوجيا المسلم» الذي نشر عام ١٩٢٣ - يساوي المسلم شخصا مشلولا. إن عقله الذي يرزح منذ قرون تحت وطأة النظام القاسي للإسلام، يقف مغلقا أمام كل ما لم يخطط له، ما لم يتم الإعلان عنه أو ما لم يتحدث عنه القانون الديني. إن المسلم يعادي كل ما هو جديد وكل تغيير وتجديد بشكل نسقي".

إن مضمون ما كتبه سرفييه قبل قرن تقريبا من اليوم، يتردد بلغة أو بأخرى في الخطاب الإعلامي والسياسي الغربي الراهن. فقد تختلف لربما أدبيات «الرسالة التحضيرية» في لغتها عن اللغة المستعملة اليوم، ولكنها لا تختلف من ناحية المضمون مع الرؤية العامة التي تسود خطاب الإدماج والهجرة كما تعبر عنه المونوديمقراطيات الغربية، بل قد يلاحظ بعضهم بأن اللغة نفسها لم يمسها تغيير.

إنني لا أتكلم في هذا السياق ضد تأكيد الحكومات الأوروبية على الإرث اليهودي - المسيحي للقارة العجوز، والذي نتناسى دائما بأنه إرث الإسلام، وإرث كل تلك البلدان الإسلامية المتوسطية، مثل المغرب الذي يؤكد دستوره على الرافد العبري للهوية الوطنية، وتركيا والشرق الأوسط عموما. إنني أتكلم ضد سياسة للتراث، تتخذ طابعا ضيقا ومسيسا، كما هي الحال في فرنسا وألمانيا، يهدد بإفراغ هذا الإرث من تعدده، لأنه ما برح يفهمه بشكل انتقائي ويستغله لأهداف سياسية وسياسوية، فمن يتحدث اليوم سياسيا عن الإرث الثقافي، يهدف عادة إلى أمر واحد: إقصاء الآخرين.

أعتقد جازما أن لقاء الآخر، الغريب داخل وخارج الحدود الأوروبية، أكثر إغناء من كل إرث مسيس، مسكون بأشباح الماضي. إن اللقاء، كما تعلمنا الفلسفة الحوارية الألمانية، منذ فويرباخ ومرورا بمارتين بوبر ووصولا إلى ميشائيل ثوينيسن وبرنهارد فالدنفيلز، يقف على النقيض من كل إغراء هوياتي، فهو منعطف باتجاه الحياة. وإن «الهوية الأوروبية»، إذا صممنا على استعمال هذا المفهوم، هي، وعلى النقيض مما زعمته جوليا كريستيفا في محاضرتها التي تحمل عنوان: «هل هناك ثقافة أوروبية؟»، ليست «ثقافة» وليست «بحثا»، إنها أكثر من ذلك، لقاء لا ينضب بالآخر .. صيرورة .. تجاوز. فالثقافة والبحث، كما تفهمهما كريستيفا، حركة داخل جغرافية الأنا و «حقيقتها»، يخترقهما في لغة دريدا «منطق الأخواتية».

سيتحدث الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي في لغة متكبرة كعادته ويقول: „من لا يحب فرنسا، فليغادرها!". أجل، يتوجب علينا أن نحذر دائما من السياسيين الذين يتحدثون عن الحب. لكن ما الذي تقوله جملة ساركوزي؟ إنه حب الشبيه. حب مكتف بذاته. حب يرغم الآخرين على التخلي عن غيريتهم. لا يفعل أكثر من اختزال مفهوم «فرنسا» في جينالوجيا خالصة، مجثثة ولاتاريخية. ليس حبا هذا، ولكنه في لغة نيتشه „سعي محموم نحو ملكية جديدة". وحتى نتحدث في لغة فيلسوف نقدي هو آلان باديو: „لا يمكننا أن نفكر في الحب إلا كمغامرة". يرفض باديو كل „تصور أمني" عن الحب. إن الحب كمغامرة يشترط غيرية الآخر. إنه مستعد أن يضع نفسه موضع سؤال. سيكتب باديو لاحقا في كتابه «مديح الحب»: „ولكن حين يسيطر منطق الهوية، يصبح الحب في خطر".

ينتقد فيلسوف فرنسي آخر هو آلان رونو الخطاب الفرنسي الرسمي حول الهوية الوطنية، ويلحظ أن هذا الخطاب يربط بقوة بين الهوية والهجرة، وأنه ينظر في هذا السياق إلى الهجرة كخطر داهم. ما لم يذكره الفيلسوف الفرنسي هو أنه خطاب يستعمل لغة الكوارث الطبيعية وهو يتحدث عن موجات أو تسونامي المهاجرين. إننا نقف هنا أمام نموذج أصلي للغيرة وخطاب عن الوحدة والنقاء مرتبط به. سيسمي جان لوك نانسي هذا الخطاب: „خيال هوية أصلية"، ويرى أنه يغفل البعد الحاسم للوجود. فالوجود لا يمكن فهمه إلا كمعية، كوجود مع الآخرين.

سينشر في السياق نفسه كاتبان من الكاريبي هما إدوارد غليسون وباتريك شاموازو رسالة ضد تأسيس وزراة للهجرة والاندماج والهوية الوطنية في فرنسا. يدافع الكاتبان في هذه الرسالة عن الهوية كصيرورة، إذ لا وجود في رأيهما لثابت هوياتي، وليست الهوية بنت القانون ولا هبة من سلطة ولا قرارا مسبقا تتخذه جماعة أو يقرره فرد مرة وإلى الأبد. إنها مغامرة. إن فهم الهوية كجدار يحجب عني الآخرين و «وسخهم»، إن «إغراء الجدار» (La tentation du mur) يعبر عن سياسة حداثية ضيقة وعاجزة عن إدراك التعدد الذي لا يمثله الآخر فقط، بل يسكن الذات أيضا.

عضويات كلية

إن العقل هو الجلاد، يكتب ميشيل فوكو، وهو لا يعني شيئا آخر سوى عقل الحداثة. لكنه عقل لا يكتفي بممارسة العنف، إن عنفه مزدوج. إنه تعبير عن الغيرة. يتحدث يان آسمان معلقا على العهد القديم وخصوصا على سفر الخروج عن إله غيور، ويتحدث أودو ماركفارد عن تلك الأديان التي ترفض فصلا للسلط داخل المطلق، ولكن المدرسة الفرنسية، ولربما هنا تكمن أهميتها النقدية، وخصوصا بالنسبة لثقافات الأطراف المهمشة، تتحدث عن مركزية العقل التي لا تتوقف عن إنتاج اللاعقل في الأطراف. يكتب بيتر سلوترديك في كتاب صدر قبل سنة يحمل عنوان «ظلال سيناء»، إن المعتقدات التي تقوم على فكرة امتلاكها للحقيقة وتعمل على تبشير الآخرين بها وفرضها عليهم، تؤسس لعضوية كلية. ويتحدث عن الحداثة كمقابل لهذه الأديان، لأنها في رأيه تقوم على تقديس للشخصية الإنسانية. إنه يتناسى ما أنتجته هذه الحداثة من استعمار ومذابح وهولوكست إلخ.. إن الأمر يتعلق، ولنقلها بكل صراحة، بتقديس لعرق معين، أو لثقافة بعينها، تلك التي تبشر بها الرأسمالية. ومع ذلك هل تلك الحرية التي يتحدث عنها داخل الحداثة ممكنة فعلا داخل الحداثة؟ هل بإمكان المواطن في مجتمع رأسمالي أن يعيش خارج أو ضد نموذج الحياة المفروض عليه؟ هل يستطيع أن يغير عضويته؟ إن حدث وفعل ذلك فهو محكوم عليه بالموت الاجتماعي. من السذاجة أن نقرر مع سلوتردايك بأن الحداثة تغذي معارضيها، إن شبح التوتاليتارية لم يمت في الحداثة، بل اتخذ أشكالا أخرى. وهناك حيث تسود العنصرية ورفض الآخر، وهناك حيث يتم تشويه تواريخ البشرية لصالح سردية معينة لا يمكننا أن نتحدث عن تقديس للشخصية الانسانية. نقف اليوم أمام أبرتهايد رأسمالي، لا يكتفي بالتفريق بين الغني والفقير وتأبيد غنى الغني وفقر الفقير، بل يغلف ذلك بطلاسم ومفاهيم ثقافوية، ولهذا لا عجب أن يتحدث بعض منتقدي سلوتردايك عن منعطف نيتشوي يميني لديه. حسب سلوتردايك أضحت العضوية في المجتمعات المعاصرة اختيارية ومتعددة، وأصبح أمرا لا يستدعي العقاب أن يغادر الفرد قوميته أو كنيسته، هذا ما يقوله الفيلسوف الألماني، لكنه لا يحدد ما الذي يعنيه بالضبط بالحداثة، أتلك التي أنتجت الاستعمار ومن ثم أجهزت، باسم المهمة التحضيرية، على كل قدسية وفردية وتعدد أم تلك التي خاضت حروبا في الشرق الأوسط باسم الدفاع عن حرية الشعوب وباسم حرية تؤسس هي الأخرى لعضوية كلية، منبطحة ومطلقة؟! ونشعرمع سلوتردايك أن العقل الغربي لا يستطيع أن ينظر لما هو أبعد من صحنه كما يقول المثل الألماني، لأنه لا يعتبر أصلا كل ما يحدث خارج حدوده السياسية أمرا يستحق الانتباه، إلا إذا كان في ذلك تأكيدا

لتفوقه وتفوق حضارته. إن العضوية الكلية تتعارض لا غرو مع الفكرة الديمقراطية، لكن أن يطلقها سلوتردايك على الثقافات الدينية التوحيدية دون غيرها، هو أمر فيه كثير من التعميم والعماء الأيديولوجي، بل هو يسقط في المنطق المغلق للعضوية ذاتها دون أن يدرك ذلك، لأن العضوية الكلية لا تختزل في دين، بل إنها بنت كل تلك الثقافات التي تؤمن بتفوقها وتحضرها وبدونية الثقافات الأخرى، إنها تعيد إنتاج نفسها وفق منطق السوق المتعدد والحر ظاهريا، ولكن المحكوم دائما، في لغة جاك دريدا، بمنطق الشبيه أو الأخواتية. يرى سلوتردايك أن العضوية الكلية تحولت إلى مشكلة من مشاكل الحداثة، وهو يتساءل في كتابه «ظلال سيناء» إن كان بإمكان المسلم أن يكون مسلما ومواطنا في دولة أوروبية في الآن نفسه دون أن يمارس النفاق؟ لنتوقف قليلا أمام هذا السؤال المغرض، الذي يخفي بداخله مجموع الأحكام المسبقة وكل الرفض المرضي للإسلام داخل الحداثة. تفضح جملة السؤال الوجه الأيديولوجي القبيح لعقل غربي لا يريد أن يرى سوى نفسه، فهو من جهة يتناسى أن الديمقراطية اعتراف بتعدد الرؤى وتعدد أساليب الحياة، وأن المواطن الديمقراطي هو في لغة أودو ماركفارد مواطن في عوالم مختلفة، وهو من جهة ثانية يطالب المسلم بالعضوية الكلية التي يدعي أنه يفكر ضدها، أي أن يتخلى عن إسلامه متى أراد أن يصبح مواطنا في دولة أوروبية، ومن جهة ثالثة، لا يتساءل البتة عما هو الاسلام؟ لا يعرفه، لا يريد أن يعرفه، وهو الفيلسوف، يستقي إسلامه من سفسطة وسائل الإعلام ويختزله في مجتمع الهجرة المهمش والمنسي من دولة الحداثة التي يدافع عنها. وهو من جهة رابعة، وهذا ما يقوله سؤاله أيضا، يرفض الإمكانية مسبقا، إمكانية أن أكون مسلما ومواطنا في دولة ديمقراطية. وهو من جهة خامسة يستعمل مفردة النفاق، التي هي أصلا جزء من اللغة الاقصائية للعضوية الكلية. إن القاموس الألماني Duden يتحدث عن العضو أو العضوية كانتماء إلى جماعة أو أسرة. إن العضوية انتماء مغلق. „إما أن تكونوا معنا أو ضدنا"، قال الرئيس الأمريكي عقب عمليات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية.

مونوأسطورة

يكتب ادغار موران، نقلا عن فالتر بنيامين: „ليست البربرية مجرد عنصر يرافق الحضارة، وإنما هي جزء لا يتجزأ منها". لكنه في موضع آخر من كتابه «ثقافة أوروبا وبربريتها» يكتب قائلا: "إذن في أوروبا مقر السيطرة والغزو، تشكل الترياق، أي المضاد الواقي، الذي هو الأفكار التحررية". وهنا يلعب موران على وتر المركزية الغربية من حيث لا يدري. ويتجلى هذا النزوع المركزي أو هذا التمحور حول مركز في فهمه للحركة الإنسية الأوروبية. وهو الفهم الذي إن لم يربطها بالمسيحية، يربطها بقيم التنوير، متعاميا عن الدور الذي لعبته الحضارات الأخرى في تشكل هذه الإنسية وعلى رأسها الحضارة العربية ـ الإسلامية. إن العقل الغربي وهو يفكر في الإسلام، ينطلق دائما من حاضر هذا الدين، فهو لا يكلف نفسه عناء البحث في قيم هذا الدين وأسسه اللاهوتية والأخلاقية والتاريخية، بل يستسلم في لاعقل لما يقدمه الإعلام والسياسة عنه. وحين يتحدث ادغار موران عن روح الأخوة التي ساهمت في بناء الحركة الإنسية ويربطها بالمسيحية ويدعو إلى التركيز عليها من أجل تجاوز الانحرافات البربرية للحضارة، فهو لا يختلف عن مفكر تقليدي ينتمي إلى الثقافة الفرنسية، وأعني به فيليب نيمو، الذي ينافح في كتابه «الموت الجميل للإلحاد المعاصر» عن المسيحية كدين حقيقي، ويرى أنه رغم كل الأبحاث التي تعرضت للمسيحية بالنقد والنقض وعمدت إلى محاربتها، فإن المسيحية تعود اليوم بقوة، وذلك على الرغم أيضا من السياسة العلمانية التي أرادت أن تفصل المجتمع الفرنسي عن المسيحية. وهو يؤكد بأن المسيحية هي حق، ولا يريد أن ينفي وجود الحقيقة خارجها، لكنه مع ذلك يؤكد بأنها الديانة الوحيدة التي تكشف أكثر من غيرها عن الحقيقة التي تهم الإنسان. ومع ذلك ألا يصح لنا أن نتساءل لماذا اختارت مجتمعات بأكملها الهروب من المسيحية إلى الإلحاد؟ وأليس من المشروع أيضا أن نؤكد بأن مسيحية ما بعد الإلحاد تختلف جذريا عن سابقاتها وأنها تعلمت كثيرا من الضربات التي تعرضت لها في الحداثة، إنها في صيغتها الحالية ابنة الحداثة وتراثها المتعدد والعقلاني أكثر منها ابنة الأناجيل. هذا ما لا يقوله ولن يقوله المفكر التقليدي، لا داخل السياق المسيحي ولا داخل السياق اليهودي أو الإسلامي.

كتبت الألمانية ماري فون إبنر ـ إشنباخ في «شذراتها» التي نشرت عام ١٨٨٠: „يمكننا أن نعترض على حكم قضائي، ولكنه لا يمكننا فعل شيء أمام حكم مسبق". إن الأمر يتعلق بأحكام مسبقة ثابتة، صدرت مرة وإلى الأبد من قبل الحداثة وما قبلها بحق الإسلام.

أمام حكم مسبق عمَر لقرون، وتحول خلالها إلى ما يشبه العقيدة، يقف الفكر وكل فكر، عاجزا عن فعل أي شيء.

رشيد بوطيب كاتب ومترجم مغربي يقيم في ألمانيا، درس الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية في جامعتي ماربورغ وفرانكفورت في ألمانيا. صدر له مؤخرا باللغة العربية: «رسالة إلى مفكر هرم»، دار توبقال، ٢٠١٥.

■ ينتمي الفيلسوف السوري صاديق جلال العظم إلى المفكرين العرب القلائل الذين يستطيعون الجمع بين انتقاد الإسلام ونقد أنظمة الحكم التي تدعي العلمانية في العالم العربي. وبفضل كتاباته يمكننا كقراء غربيين وشرقيين على السواء أن نفهم العالم العربي بشكل أفضل. وقد حاز الآن ميدالية غوته تكريما لإنجازه الفكري.

في تكريم صادق جلال العظم

مفكر رائد وناقد

شتيفان فيلد STEFAN WILD

في مطلع عام ١٩٦٩ ورغم أنه لم يكن قد مر على إقامتي في لبنان وقت طويل، إلا إنني سمعت كثيرا عن سوري اسمه صادق جلال العظم. وكتبت الصحف اللبنانية بصورة جدلية عن هذا الرجل العنيد القادم من دمشق. وحذرني مراسل صحيفة فرانكفورتر ألغماينه في بيروت من هذا اليساري، الذي يعد ماركسيا قحا. تغلبت على خوفي وحاولت الوصول إلى صادق جلال العظم في شقته الصغيرة أمام الجامعة الأمريكية في بيروت، لكن صادق كان يقبع لتوه في السجن.

وقد حدث ذلك على النحو التالي: بعد عودته من جامعة ييل درس صادق الفلسفة الأوروبية في الجامعة الأمريكية ببيروت وإلى جانب ذلك ألف ما بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ كتابين جعلاه بدفعة واحدة مشهورا في العالم العربي أو ـ بالنسبة لآخرين ـ أكسباه سمعة سيئة.

الدكتور صاق جلال العظم في حفل منحه ميدالية غوته.
Photo: © Maik Schuck/ Goethe-Institut.

كان الكتاب الأول بعنوان «النقد الذاتي بعد الهزيمة». والهزيمة المقصودة كانت الحرب الخاطفة التي شنتها إسرائيل على القوات المصرية والسورية والأردنية في يونيو ١٩٦٧، وضربت الأنظمة العربية التي لم تكن مستعدة لها رغم كل الدعايات الصاخبة. وقد كان صادق أول من حلل هذه الهزيمة باعتبارها فشلا مهينا تسبب فيه المهزومون أنفسهم، وليس كـ «نكسة» مؤقتة كما فعل معظم زملاؤه العرب. وقد أصبح رجال الدين المسلمون الذين يحتمون وراء شعار «الإسلام هو الحل» ـ وبالتحديد حل كل مشكلات العالم المعاصر ـ من أشد خصوم صادق. وقد نشر صالح المنجد وهو أحد ألد أعداء صادق الأصوليين كتابا في ألمانيا عام ١٩٦٨ بعنوان «العالم العربي، إلى أين؟» ووفقا له فإن العرب خسروا حرب حزيران/ يونيو لأن المسلمين لم يكونوا أتقياء كما يجب، وجعلوا ولاءهم للشيوعية والبلشفية. وهذه الصيغة من الظلامية المتشحة بالدين هي بالضبط ما قُدر لصادق أن يكافحه طوال حياته.

أما الكتاب الثاني فقد زج بصادق إلى السجن لفترة قصيرة وكان بعنوان «نقد الفكر الديني»، وقد كتبه أيضا بالعربية. وأصبح الكتاب من بين أكثر الكتب مبيعا ولا يزال يقرأ ليومنا هذا في كل الدول العربية تقريبا، رغم حظره بانتظام. لقد اتخذ مفتي بيروت من نقد صادق للقرآن والإسلام دافعا لمقاضاته بتهمة „إثارة الفتنة الطائفية”. ومن بين التهم التي وجهها المدعي العام لصادق أنه شكك في وجود الجن والملائكة والشياطين المنصوص عليه في القرآن واستهزأ به. لكن في لبنان التي تتمتع حتى اليوم بالصحافة الأكثر حرية في العالم العربي، أطلق سراح صادق بعد أسبوع من الحبس.



إن المحرك الأساسي في الإنجاز الفكري لصادق هو مصطلح «النقد». وليس لهذا صلة كبيرة بنقد العقل لدى إمانويل كانط الذي اشتغل عليه صادق في جامعة ييل. فقد توجه صادق بالدرجة الأولى إلى

نقد الدين لدى كارل ماركس. وقد أصبح نقده لتحالف الدين الممأسس والسياسة إلى حد ما سمة مميزة له. كان شعاره هو „قول الحقيقة للسلطة Speaking truth to power” ووفقا له فإن النقاشات يجب أن تكون علنية. انتمى صادق ولا يـزال ينتمي إلى اليساريين العرب الذين أضعفهم انهيار الاتحاد السوفيتي كثيرا. لقد بدت الماركسية لكثير من المثقفين العرب الطريق الأوحد لفهم مجتمعاتهم بصورة أفضل. وبدا لهم أن الاشتراكية هي الأفضل لجعل المجتمع أكثر عدالة. لدينا في ألمانيا أسباب كافية للنظر بشكل نقدي إلى الستالينية والاشتراكية في تطبيقها الواقعي. لكن في العالم العربي بدا أن العلمانية والعقلانية والنسوية والبحث المستقل وأمورا كثيرة أخرى يمكن تحقيقها إذا ما تحركت مجتمعاته جهة اليسار.

في عام ١٩٩٠ كتب صادق كتابا جريئا حمل عنوان «دفاعا عن المادية والتاريخ» أيضا باللغة العربية، وطالب فيه بماركسية غير دوغمائية في وقت بدأ فيه الكثير من اليساريين العرب بمغازلة جمهورية الخميني الإسلامية أو ارتموا في أحضان ما بعد الحداثة الفرنسية.

وإذا كان صادق سيكرم اليوم بميدالية غوته، فيجدر الحديث هنا ولو بإيجاز عن علاقته بـالأدب. عندما عرف صادق أثناء تـواجده في برنستون في نيسان/ أبـريل من هـذا العام بنيله ميدالية غوته، كتب إلي أنه طلب على الفور من مكتبة الجامعة هناك مسرحية «فاوست، الجزء الأول». فهو دائما ما يعتبر هذه المسرحية علامة فارقة في تاريخ الحداثة. وقد ألقى صادق في السبعينات والثمانينات محاضرات عن مسرحية «فاوست» لغوته باللغة الإنجليزية في الجامعة الأمريكية في بيروت ولاحقا بالعربية في جامعة دمشق.

لقد كان فهم صادق لـلأدب مصحوبا في الأغلب بتفسير سياسي. وعندما صدرت رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» (١٩٨٨) رأى صادق أن تفرد هذا الكتاب ينبع من أنه أرغم الشرق الإسلامي والغرب العلماني على الدخول لأول مرة إلى سجال سياسي وأدبـي. وقد اعتبر أن رشدي المتمرد المسلم، يكمل المسيرة الأدبية لفرانسوا رابليه وجيمس جويس. وهنا وجدت عبارة غوته المستهلكة كثيرا عن الشرق والغرب اللذين لا يمكن فصامهما، ملامح جديدة. كان صادق من الكتاب العرب القلائل الذين تجرأوا على تأييد هذا الكتاب وإدانة «فتوى القتل» التي أصدرها الإمام الخميني بحق رشدي بدوافع سياسية.

لقي صادق ولا يزال يلقى احتفاء وتقديرا في الغرب وذلك عن جدارة، ومثال ذلك احتفالية اليوم. لكن ينبغي علينا ألا ننسى شيئا وهو أن كتبه قد قُرأت ولا زالت تُقرأ في العالم العربي، دون أن يُحتفى بصاحبها. لم يحدث يوما أن تبنى سياسي أطروحاته. وحسبما أعرف، فلم تتجرأ جامعة عربية على منحه جائزة. وقد قال في مقابلة صحفية قبل أعوام إنه سيبذل كل ما بوسعه كي لا يصبح „مثقفا عربيا في المنفى”. لكننا سنضطر للأسف لتكريمه هنا بهذه الصفة تحديدا. إذ يغرق وطنه سوريا في آتون الحرب. وحياته لم تعد آمنة في لبنان. هل ثمة ضوء في آخر هذا النفق المريع؟ نعم على الأقل هناك بعض الأمل. لقد صدرت الترجمة الإنجليزية لأهم مقالات صادق في طبعة إنجليزية أنيقة. وصادق يعرف ما يعرفه «كنديد» بطل فولتير، وهو أن العالم ليس جنة عدن ولا هو أفضل العوالم، بل إنه مليء بالوحشية، وقد قبل كنديد في آخر جملة في كتاب فولتير، أن „يزرع حديقته” رغم النيران والدماء. لا يزرع صادق جلال العظم أية حدائق، لكنه الآن بصدد تأليف كتاب جديد لنا.

شتيفان فيلد باحث ومستشرق ألماني معروف. أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة بون. وقد ألقى هذا النص ككلمة تكريم بمناسبة نيل صادق جلال العظم ميدالية غوته في فايمار، مسقط رأس غوته في ٢٥ تموز/ أغسطس ٢٠١٥.

ترجمة: أحمد فاروق

الناشر وهيئة التحرير

مجلة «فكر وفن»

عدد ١٠٤، السنة الرابعة والخمسون ٢٠١٥

الناشر: معهد غوته

عنوان الناشر:
Goethe-Institut e.V.
Dachauer Str. 122
80637 München, Germany

إدارة التحرير: شتيفان فايدنر
هيئة التحرير: شتيفان فايدنر، أحمد حسو

عنوان إدارة التحرير:
Stefan Weidner
Art & Thought / Fikrun wa Fann
Prälat-Otto-Müller-Platz 6
D-50670 Köln, Germany

المراجعة اللغوية:
أحمد فاروق، أحمد حسو

الإخراج الفني: ميشائيل كروب، بون

الديجتال والصف والإخراج الفني:
م. أمين المهتدي
المهتدي للتصميم والنشر، برلين
aminmohtadi@hotmail.de

ISSN 0015-0932

فكر وفن» مجلة ثقافية تصدر مرتين في السنة وتوزع مجانا.
المقالات المنشورة في العدد لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة التحرير ومعهد غوته.

البريد الإلكتروني:
fikrun@goethe.de

الإنترنت:
www.goethe.de/fikrun

صورة غلاف العدد:
Photo: Michael Krupp © Goethe-Institut